MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

II. DIOS CREADOR

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

II. DIOS CREADOR

Edición al cuidado
de
RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCIA ORTEGA

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

Segunda edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1954)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Primera edición española: mayo 1959
Segunda edición española: agosto 1961

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española por EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 35.—MADRID

Depósito legal: M. 9015-1961 **Núm. de registro: 4588-61**

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña), Orense, 16. **Madrid (20)**

DIOS CREADOR

§ 99

La realidad existente fuera de Dios considerada como objeto, lugar e instrumento de la actividad redentora de Dios

1. En el primer volumen hemos expuesto y descrito lo que Dios ha revelado sobre sí mismo, tal como se consuma en Cristo y tal como lo testifica e interpreta la Iglesia. Dios se manifiesta mediante la revelación natural (en las obras de la Creación) y mediante la revelación sobrenatural (revelación oral, por medio de la palabra). En esta última explica y garantiza la primera (cfr. § 28 y siguiente).

En la revelación natural manifiesta su gloria haciéndola aparecer, es decir, realizándola, de modo finito, en los seres existentes fuera de Dios. Concedamos que las cosas sólo son sombra de la grandeza de Dios y que sólo manifiestan finitamente el *aspecto externo* de la divinidad; no obstante, también ellas participan en la gloria de Dios. Mediante la revelación oral (sobrenatural), Dios nos manifiesta *su vida interna,* verificándose esto en dos modos: nos explica, por así decirlo, su estructura y hace que participemos de ella. La revelación se realiza, y tiene que realizarse, de un modo humano, mediante palabras, con-

ceptos y procesos psicológicos de naturaleza humana. La palabra de Dios, si ha de poder ser comprendida por el hombre, tiene que como despojarse de su esplendor adoptando humildes formas humanas (cfr. vol. I, § 3).

Este despojarse del Dios que se revela a sí mismo alcanza su punto de culminación en la *encarnación de la Palabra personal* (*Verbo*) *de Dios* (*Phil.* 2, 7). La creación del mundo es ya una realización de la gloria de Dios, pero proyectada hacia afuera al entrar Dios mismo en el mundo creado, irrumpe en ésta la gloria divina de un modo totalmente nuevo y distinto (§§ 114-17).

2. Por manifestarse Dios a sí mismo mediante la revelación natural y sobrenatural, llegamos nosotros a conocer quién es El. Al manifestarse mediante formas de este mundo, experimentamos, al mismo tiempo, qué es el mundo y, especialmente, qué es el hombre. *El mundo y el hombre son realidades mediante las cuales Dios se manifiesta de una manera finita.* Tenemos, pues, como resultado que la descripción de la gloria de Dios manifestada por la Revelación tiene que ir íntimamente unida con la descripción de la gloria de la Creación. Hablando en rigor: la última es ya también de por sí una descripción de la gloria de Dios tal como se realiza y manifiesta en las cosas. Las *ciencias humanas* investigan y exponen la gloria de Dios, que se manifiesta en la *revelación natural* (*en las obras de la Creación*). Llevan a cabo este cometido analizando la estructura de la naturaleza y del espíritu humano (Química, Física, Astronomía, Botánica, Zoología, Antropología, Filología, Filosofía, etc.). Se den o no se den cuenta de ello, que lo quieran o no, todos sus esfuerzos no son más que tentativas mediante las cuales el hombre trata de oir e interpretar la palabra con que Dios nos habla en la naturaleza; de este modo, son necesariamente testimonios de la gloria de Dios. Como nos lo enseña la experiencia, las interpretaciones (científicas) de la palabra de Dios son múltiples y variadísimas, y están incluso en contradicción las unas con las otras.

3. Como lo demuestra la Historia, el espíritu humano provisto sólo de sus propias fuerzas naturales no ha podido nunca descubrir el misterio último de la Naturaleza, es decir, no ha llegado a descubrir que el mundo es una revelación del Dios

vivo, que lo ha creado y es totalmente distinto de El (cfr. la doctrina del Concilio Vaticano sobre la necesidad moral de la Revelación, en lo que concierne al conocimiento de verdades que de por sí podríamos llegar a conocer con las solas fuerzas naturales de nuestro entendimiento: § 30). En cuanto que las ciencias humanas investigan la naturaleza y estructura del mundo, sirviéndose solamente de los medios cognoscitivos que Dios ha dado al entendimiento humano mediante su actividad creadora, son *ciencias puramente naturales,* cuyas posibilidades se derivan, en definitiva, de la revelación natural.

Ahora bien, Dios mismo presenta en la revelación oral (sobrenatural) una *interpretación normativa del mundo.* En realidad, la revelación sobrenatural no es de por sí interpretación y descripción teórica de la naturaleza del mundo. Por esencia está destinada a hacernos participar en la vida íntima trinitaria de Dios. No obstante, al realizar éste su destino esencial, nos dice también de un modo definitivo y normativo cuál es el sentido último del hombre y del mundo, es decir, nos enseña que Dios ha reservado al mundo y al hombre un estado final en que se manifestará en todo su esplendor la gloria divina, nos muestra el camino que conduce hacia este estado, así como los peligros y seguridades que podremos encontrar a lo largo de nuestra marcha (§ 27: división de la Dogmática).

4. Cuando la Teología plantea el siguiente problema: ¿Qué es el hombre y qué es el mundo?, la pregunta en cuestión se refiere a lo que el hombre y el mundo son ante los ojos de Dios, teniendo en cuenta su origen divino. Es decir, busca la respuesta que Dios mismo nos da en la revelación oral divina. Lo que Dios nos dice sobre la esencia del mundo y del hombre presenta el carácter de *obligatoriedad;* no es una mera tentativa de interpretación entre otras muchas, es una respuesta que tenemos que aceptar no solamente porque Dios conoce sus obras mejor que el más genial de los científicos, sino también porque Dios es el Señor del mundo y del hombre, a quien los dos tienen que obedecer.

5. Mientras que en el *primer volumen* hemos expuesto lo que Dios ha revelado sobre sí mismo, en el *segundo* vamos a exponer la misma Revelación de Dios en cuanto que mediante ella las *criaturas participan en la vida divina.* Conviene estable-

cer, en primer lugar, una constatación fundamental, a saber: que Dios ha salido de sí mismo para crear seres a quienes pudiese comunicar el derecho a participar en su vida divina. Al estudiar el hecho de la actividad creadora divina, conviene no perder nunca de vista que Dios ha creado una realidad distinta de El mismo para concederle la participación en la gloria y felicidad de su vida trinitaria.

Dios creador

1. La Teología contesta la pregunta relativa a las estructuras del mundo contándonos su *historia*, su *origen*, es decir, diciéndonos que tienen un origen divino. Habla de la gloria del hombre y del mundo en tanto que habla del Dios que las ha creado, es decir, del Dios vivo, el cual se mueve hacia el hombre y el mundo, mejor dicho, se mueve hacia la nada, sacando de allí al hombre y al mundo para conducirlos al reino de su amor. A la Teología, más que expresar en una fórmula exacta la esencia de las cosas (esto es un problema propio de las Ciencias Naturales), le interesa especialmente el problema relativo al destino de las cosas y del hombre, es decir, le interesa su Salvación, su de-dónde y su a-dónde. En efecto, la Teología es interpretación de la Revelación, la cual nos ha sido dada para nuestra Salvación y no por ningún otro motivo, siendo, por consiguiente, esencialmente Ciencia de la Salvación. El problema relativo al modo de ser de las cosas sólo le interesa en cuanto que ese modo de ser está indisolublemente relacionado con la Salvación (por ejemplo, la inmortalidad y espiritualidad del hombre).

2. Por consiguiente, la Teología resuelve el problema relativo a la estructura del mundo y al hombre, exponiendo lo que la revelación oral nos enseña sobre el origen divino del Universo. Esto se puede llevar a cabo del modo más práctico desde los siguientes puntos de vista. En primer lugar, se puede estudiar *el hecho de la actividad creadora divina*, y en segundo lugar, *su resultado*, las cosas creadas. En la primera consideración descubriremos que la actividad creadora divina no es una cosa que haya tenido lugar hace ya muchísimo tiempo, perteneciendo al pasado, sino que es un *acontecimiento perenne*.

Como quiera que Dios ha permitido a las criaturas participar no sólo en el aspecto exterior de su vida, sino también en su pletórica vida interna trinitaria, deberemos destacar *la diferencia que media entre estos modos de ser, el natural y el sobrenatural.* Al describir la estructura de las cosas creadas, haremos referencia a los diferentes reinos o estratos de las cosas jerárquicamente superpuestas (jerarquía de las cosas creadas). Con respecto a cada una de estas gradaciones, hay que poner de manifiesto hasta qué punto toma parte en la vida interna de Dios. Al mismo tiempo expondremos que esa participación está amenazada por peligros y que se ha perdido, exponiendo también de qué modo ha sucedido esto.

PARTE PRIMERA

LA ACCION CREADORA DE DIOS

CAPITULO PRIMERO

DIOS, CONSIDERADO COMO CAUSA PERSONAL DE LA REALIDAD CREADA

§ 100

La realidad de la creación del mundo

Dios ha creado el mundo de la nada con voluntad libre y amorosa (dogma)

I. *Explicación*

1. Con ello se afirma que el mundo no es una realidad que se explica por sí misma, necesariamente existente, en sí y de por sí comprensible (Naturaleza entendida en sentido filosófico); asimismo, se afirma que no es el escenario o el material de la actividad cultural, de por sí absoluto y autosuficiente, sino que ha sido creado por Dios, sin presuposición alguna, con todos sus elementos y bajo todos los aspectos, tanto en lo que concierne al modo de ser como a la existencia misma, a la esencia y a la realidad, a la racionalidad.

La expresión «de la nada», que fácilmente puede dar lugar a malas interpretaciones, no quiere decir que la nada sea una materia originaria de la cual Dios haya podido hacer o sacar el mundo. Significa la ausencia total de cualquier concausa fuera de la divina. En la hora determinada y fiada por Dios em-

pezó a existir el mundo, no habiendo existido anteriormente nada. El Universo debe exclusivamente su existencia a la omnipotencia de la voluntad amorosa de Dios.

La creación del mundo es *creacionismo* auténtico, absoluto, no habiendo nada con lo cual pueda ser comparada. En el sector de las cosas humanas hablamos también de verdadera creación, en la ciencia o en el arte, realizándose la creación, en este caso, mediante los sonidos, colores y formas. Ahora bien, aun en las supremas manifestaciones de la creación humana, se presupone siempre una materia preexistente que no ha sido creada por el hombre, sino que existe a disposición de éste. De tales presupuestos depende la suprema fuerza creadora del hombre, ya sea que se trate de la palabra humana, del lenguaje, del sonido. Solamente cuando nos esforzamos por eliminar del «creacionismo» de Dios esos presupuestos, podemos llegar a formarnos una idea análoga de la actividad creadora divina. La acción creadora divina no es una lucha con la materia, no es una formación o estructuración de lo caótico, no es una superación del caos, sino libre y voluntaria comunicación de la existencia. Llama a las cosas y las dice que salgan de la nada (al emplear este modo análogo de hablar, debemos guardarnos bien de considerar la nada como un espacio vacío en el cual Dios dejara oir su voz; pero nosotros sólo podemos hablar análogamente del Dios vivo). Obedientes a la voz divina, las cosas responden saliendo de la nada.

Esta actividad creadora no debe ser considerada como fría posición y causación. Es mucho más. Por *amor* Dios llama a las cosas y las introduce en el recinto de su amor protector, y las cosas le responden acogiéndose a su amor. De este modo, la creación se distingue de cualquier otra forma de producción. Sólo en sentido análogo pueden aplicarse a la relación Dios-mundo los conceptos de causa y efecto. El modo según el cual Dios es causa del mundo se parece a la producción en virtud de la cual una cosa creada es causa de otra. Pero la diferencia que media entre la «causación» divina y cualquier forma de «causación» en el sector de nuestras experiencias es esencialmente superior a la semejanza. Perdiendo de vista esta desemejanza, llegaríamos a formarnos una idea falsa de la creación. La desigualdad es tan grande que la creación se convierte en un misterio inescrutable. El misterio del Dios activo, libre y amante (véase vol. I, § 36).

2. Creación en sentido estricto es solamente la producción del mundo en cuanto tal («primera creación»). Sólo en sentido amplio puede llamarse creación la evolución que se realiza en el mundo bajo la influencia de la actividad divina («segunda creación»: decoración, estructuración).

3. La creación no es una acción que surja de las profundidades de Dios y distinta de El. Es más bien la misma esencia divina en cuanto se halla en relación causal con las cosas exteriores a Dios. A la relación puramente mental (véase § 49) de Dios con las cosas corresponde una relación real de las cosas con Dios. El Dios y el Creador están íntimamente unidos por una especie de lazo, mediante esta relación fundada y mantenida en la existencia por el amor.

II. *Fundamentación*

1. *a)* El hecho de la creación del mundo manifestado por la Revelación es garantizado y testificado por el *Magisterio de la Iglesia* frente a las teorías paganas sobre el origen del mundo. La frecuencia con que esto sucede pone de manifiesto las dificultades con que tropieza el espíritu humano al tratar de apropiarse vivamente este hecho fundamental de la únicamente verdadera comprensión del mundo y del hombre. En los símbolos de la fe, la entrega creyente en manos del Creador aparece como la actitud fundamental del orante. En la confesión: «Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» se manifiesta al mismo tiempo la diversidad estructural interna entre la fe religiosa cristiana y la no cristiana. En ninguna de las religiones paganas aparece este entregarse en manos del Creador. Antes bien, siempre son identificados de algún modo Dios y el mundo (*Monismo, Panteísmo*), o Dios desaparece en una lejanía desde la cual no puede ejercer influencia alguna sobre el mundo (*Dualismo* ontológico).

El espíritu humano parece sentirse siempre inclinado a incurrir en el uno o el otro de estos dos errores opuestos. Sobre todo a partir del Humanismo ha ido destacándose cada vez más la actitud en virtud de la cual el hombre considera el mundo como una realidad que se explica por sí misma, de modo que

deja de plantearse el problema relativo al origen del mundo, por no considerarse como problemática la existencia de éste. Contra esta actitud, la Iglesia ha anunciado la lejanía y cercanía de Dios, su inmanencia en la creación y su trascendencia con respecto a todo lo creado; ha anunciado la existencia del Dios único, ha anunciado la existencia del Dios Padre, creador de todas las cosas, de las visibles e invisibles (véanse los §§ 41 y 71).

b) El Magisterio eclesiástico ha condenado, especialmente, el *dualismo* ontológico en todas sus formas y manifestaciones, según el cual existen dos principios: el del bien y el del mal. Contra los *origenistas,* los cuales creían poder derivar de Orígenes sus enseñanzas, un concilio provincial constantinopolitano, celebrado el año 543 bajo la presidencia del patriarca Menna, condenó un sistema empapado de mentalidad platónico-estoica, según el cual todo lo que sucede en el mundo se realiza bajo la influencia exclusiva de leyes necesarias, de modo que no puede haber lugar para la manifestación de la libre y creadora actividad de Dios. Las resoluciones de este sínodo fueron confirmadas, al parecer, por el papa Vigilio. He aquí una de sus principales afirmaciones: "Que sea anatematizado el que afirma o cree que el poder de Dios es finito o que Dios ha creado tanto cuanto El puede comprender" (D. 210; NR. 163). Poco tiempo después (561) fué condenado, en el sínodo de Braga (Portugal), el sistema gnóstico-maniqueísta del *priscilianismo,* que se deriva de Prisciliano, aunque sólo se desarrollase después de la muerte de su fundador (385); un sistema que tiene muchos puntos de contacto con el de los origenistas, al cual ha servido de fuente y fundamento. Según el priscilianismo, el diablo es el creador de la materia y el principio del mal. El alma es de naturaleza divina, ha existido antes que el cuerpo y en castigo de pecados precedentes ha sido encerrada en éste. Estos *errores,* típicos productos de aquel tiempo, han desempeñado la *importante función* de ofrecer a la Iglesia la ocasión de oponerse a la desvalorización de la materia y, sobre todo, del cuerpo humano, y de acentuar que *todo lo que existe es bueno,* por haber sido creado por Dios. De este modo, todas las formas del dualismo ontológico fueron condenadas, siendo consideradas como anticristianas, como opuestas a la doctrina de Cristo. He aquí las fórmulas más importantes del citado sínodo: "Que sea anatematizado el que afirma que las almas humanas y los ángeles tienen substancia divina, como lo enseña la doctrina de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que afirma que el diablo en el principio no fué un ángel bueno creado por Dios y que según su naturaleza no es una obra de Dios, enseñando que el diablo ha surgido de las tinieblas y que no tiene creador, sino que es el principio y la substancia del mal, como lo enseñan las doctrinas de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que cree que el diablo ha creado en el mundo algunas criaturas y que por su propio poder es causa del trueno y de la sequía, como lo enseña Prisciliano... Que sea anatematizado el que afirma que la formación del cuerpo humano es una obra del diablo y que la concepción en el seno

maternal se realiza mediante el arte de espíritus malignos, y el que, de acuerdo con ello, no cree en la resurrección de la carne, como lo enseñan las doctrinas de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que afirma que la creación de toda la carne no es obra de Dios, sino de los ángeles malos, como lo demuestra la doctrina priscilianista..." (D. 235, 237 y sigs., 242 y sigs.; NR. 164-166, 168 y sigs.)

En la Edad Media, los *albigenses,* a partir del año 1180, renovaron el antiguo error maniqueísta, volviendo a aparecer de este modo el paganismo, que había seguido subsistiendo larvadamente. El símbolo de la fe del Papa Inocencio III, del año 1208, condenó la doctrina que enseña que la materia es mala y ha sido creada de la nada por Satanás, de modo que Cristo no ha tenido un cuerpo material verdadero, sino sólo un cuerpo aparente, y que el hombre debe abstenerse de la materia. La condenación recayó también sobre doctrinas parecidas de los cátaros y valdenses, los cuales, en su lucha contra el poderío externo y la secularización de la Iglesia, llegaron a rechazar heréticamente todo lo corporal y material. Contra estas doctrinas, la "professio fidei" impuesta por el Papa Inocencio III a todos los que querían ser admitidos en la Iglesia, afirma, entre otras cosas: "Creemos sinceramente y confesamos con la boca que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único Dios, creador, formador, director y gobernador de todas las cosas corporales y espirituales, visibles e invisibles. Nosotros creemos que el Antiguo y Nuevo Testamento tienen un solo y único autor: Dios, que ha creado todo de la nada sin abandonar su vida trinitaria" (D. 421; NR. 170).

c) El cuarto Concilio Lateranense contrapuso la verdad revelada a la opinión representada por los albigenses y valdenses, según cuyas doctrinas existe junto al Dios de la luz un Dios de las tinieblas, siendo éste la causa del reino de la materia y del mal: «Dios es el único origen del Universo, el creador de lo visible e invisible, de todo el ser corporal y espiritual. Mediante su fuerza omnipotente ha creado de la nada a la vez, en el principio del tiempo, los dos reinos de la creación, el espiritual y el corporal, el mundo angélico, el mundo terreno y luego el mundo humano, los cuales constituyen una especie de unidad entre el espíritu y la materia» (D. 428; NR. 171). Lo mismo enseña el Concilio de Lyon (D. 461).

El Concilio de Florencia declara lo siguiente en el Decreto para los jacobitas (Bula *Cantate Domino,* 2 de febrero de 1442; D. 706; NR. 177): «La Iglesia cree, confiesa y anuncia firmemente que el verdadero Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el creador de todo lo visible e invisible. Cuando plugo a su voluntad creó él todas las criaturas, tanto las espirituales como las corporales. Las criaturas son buenas por haber sido creadas por la suprema bondad, pero son mutables por haber sido

creadas de la nada. La Iglesia enseña que lo malo no posee naturaleza, puesto que toda naturaleza, en cuanto que es naturaleza, es buena.»

d) La última y definitiva manifestación de la Iglesia tuvo lugar en el *Concilio Vaticano*, en la sesión tercera (1870). En oposición al materialismo y panteísmo del siglo XIX, declara el Concilio lo siguiente: «El Dios único y verdadero creó en virtud de su bondad y con fuerza infinita por un decreto de su libre voluntad, el principio del tiempo, de la nada, y del mismo modo los dos reinos de la creación, el espiritual y el corporal, es decir, el mundo de los ángeles y el mundo terreno, y luego el mundo del hombre, el cual, en cierto modo, comprende los dos, puesto que se compone de espíritu y materia no para acrecentar su felicidad ni para adquirir perfección, sino para manifestar a su perfección mediante los bienes que comunica a las criaturas» (D. 1783; NR. 191). En los cánones se define lo siguiente: «Que sea anatematizado el que niega el Dios único y verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles. Que sea anatematizado el que no se avergüenza de afirmar que no existe nada fuera de la materia. Que sea anatematizado el que crea sea única e idéntica la substancia o esencia de Dios y de todas las cosas. Que sea anatematizado el que afirma que tanto las cosas finitas corporales como las espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la substancia divina, o que la esencia divina se convierta mediante su manifestación o evolución en realidad de todas las cosas, o, finalmente: que Dios es lo general o indeterminado, lo cual, mediante la determinación de sí mismo, constituye y funda el conjunto de todas las cosas, según las especies, géneros e individuos. Que sea anatematizado el que no confiesa que el mundo y todas las cosas, según toda su substancia, han sido creadas por Dios de la nada, o el que afirma que Dios no ha creado con la voluntad libre y sin necesidad alguna, sino con la misma necesidad con que se ama a sí mismo necesariamente, o el que niega que el mundo haya sido creado para la glorificación de Dios» (D. 1801, NR. 193-97).

2. *La Sagrada Escritura* no nos ofrece una doctrina abstracta-teórica sobre el origen del mundo, sino que atestigua en forma clara que todo lo que existe viene de Dios y es mante-

nido por El en la existencia. El mundo no ha existido siempre y no le ha lanzado a la existencia un destino oscuro. El Dios Todopoderoso es el origen del mundo.

a) El AT nos dice que el mundo viene de Dios, no con el fin primario de enseñarnos algo sobre el mundo, sino para revelarnos cómo y qué es Dios. Cuando los escritores sagrados del AT afirman que el mundo es una criatura de Dios, persiguen una doble *finalidad:* demostrar la superioridad del Dios vivo con respecto a los dioses paganos y poner de manifiesto los fundamentos de la actividad histórica divina.

Para la exacta comprensión de este estado de cosas conviene tener en cuenta lo siguiente. Cuando Moisés recibió de Dios el encargo de sacar a su pueblo de la esclavitud egipcia para llevarlo a través del desierto hasta el Canaán prometido, tanto Moisés como el pueblo que él había de guiar necesitaban una fe y confianza ciega en el Dios que rige los destinos históricos, para superar los obstáculos con que habían de tropezar durante los años de la larga travesía. De continuo podía surgir esta pregunta: ¿Quién es este Dios que tan decisivamente interviene en nuestra vida? ¿Podemos confiar en él? La pregunta era tanto más ineludible cuanto que el pueblo elegido fué atacado y vencido por pueblos vecinos. Dadas las ideas religiosas de aquellos tiempos, podía surgir la creencia de que el Dios de esos pueblos era más fuerte que el Dios de las tribus de Israel, frente al aparente poderío de los dioses extraños y la aparente debilidad del Dios propio, era preciso hacer revivir y confirmar la confianza en el Dios propio.

En este sentido, el *primer libro de Moisés,* el *Génesis,* da testimonio no sólo de que Dios no es más débil que los dioses extraños, sino también de que es superior a todos ellos (¡Elohim!), de que es el Señor de los cielos y la tierra por haber creado los cielos y la tierra. Los dioses son pura nada *(Is.* 44, 24). Dios, al contrario, ha creado el universo y los primeros hombres, dando de este modo comienzo a la Historia, la cual, bajo su dirección, se encuentra en la fase a que han llegado las tribus de Israel liberadas de la esclavitud egipcia. El Dios en quien Israel ha puesto su confianza al comenzar la peregrinación por el desierto es el creador de los primeros hombres, el que eligió a Abraham y dirigió a los patriarcas Isaac y Jacob, el fiel y todopoderoso Señor (Yavé). Ante él, los otros dioses

son hechuras del hombre. De este modo, el testimonio del AT sobre la actividad creadora de Dios se convierte en revelación del propio Dios, de su fundamento en el acto creador y de su incremento mediante la actividad histórica. La creación aparece como un elemento, como el comienzo de la Historia. Esta misma encierra en sí un sector externo y otro interno. El primero abarca la Historia general humana; el segundo es la Historia de la Salvación tal como se realiza dentro de la Historia general. El testimonio relativo a la actividad creadora de Dios no es sólo comunicación de una verdad, sino también, y al mismo tiempo, un instrumento del señorío de Dios. En efecto, es una llamada dirigida a los hombres para que no busquen la salvación en sus propias fuerzas y en el ingenio propio, reconociendo sin ilusiones su limitación, y al mismo tiempo les advierte que no deben servir a los dioses extraños con un culto seductor y sensual, sino que sin reserva alguna deben entregarse confiadamente a la dirección del verdadero Dios.

aa) He aquí el tenor del primer testimonio sobre el Espíritu creador (*Gen.* 1, 1-31; 2, 1-3): "Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero. Dijo luego Dios: Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras; y así fué. E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y así fué. Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, segundo día. Dijo luego: Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos y aparezca lo seco. Así se hizo; y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vió Dios ser bueno. Dijo luego: Produzca la tierra brotes de hierba con semilla, y árboles frutales cada uno con su fruto, según su especie y con su simiente, sobre la tierra. Y produjo la tierra brotes de hierba verde, cada uno con su semilla, y árboles de fruto con su semilla cada uno. Vió Dios ser bueno; y hubo tarde y mañana, día tercero. Dijo luego Dios: Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra. Y así fué. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir al día, y el menor para presidir a la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vió Dios ser bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto. Dijo luego Dios: Hiervan de animales las aguas, y vuelen sobre la tierra aves bajo el firmamento de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vió Dios ser bueno, y los bendijo, dicien-

do: Creced y multiplicaos y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves. Y hubo tarde y mañana, día quinto. Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie. Y así fué. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vió Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. E hizo Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo hizo, y los hizo macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y mueve sobre la tierra. Dijo también Dios: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y sí fué. Y vió Dios ser bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto. Así fueron acabados los cielos y la tierra y todo su cortejo. Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día de cuanto hiciera; y bendijo al día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto había hecho y obrado."

Este texto no contiene elemento alguno de las cosmogonías y teogonías paganas y se diferencia esencialmente de todas las demás narraciones relativas a la creación que tienen una marcada orientación mitológica. En él, toda la realidad se deriva de Dios, cielo y tierra, plantas y animales, agua y tierra, luz y tinieblas, pájaros y peces, el sol, la luna y las estrellas. El escritor sagrado se refiere al nombrarlos al universo entero, representado por los seres que se hallan en el sector de sus experiencias. En realidad, son una parte constitutiva esencial del universo entero. En ellos se manifiesta de tal modo el poder de Dios, que muchos pueblos han considerado como realidad divina las cosas destacadas por el hagiógrafo. En oposición a la divinización del mundo, el libro de Moisés afirma que aun los más imponentes fenómenos naturales, tales como el sol y las estrellas, no son dioses, sino criaturas del verdadero Dios. Dios es más poderoso que el poderoso sol y más grandioso que el terrible mar. Pues El es el que ha creado todas estas cosas, con voluntad soberana, sin dificultad ni esfuerzo alguno.

Cuando el escritor sagrado habla del «cielo y la tierra», se refiere con ello al universo entero («Cielo» en otros pasajes de

las Escrituras designa un «lugar» esencialmente distinto del mundo, reservado exclusivamente para Dios, a veces hasta significa el modo de ser de Dios en cuanto que es esencialmente distinto de lo creado; véase § 41 y la doctrina sobre el cielo.)

bb) El profeta Elías se encuentra en un momento decisivo de la Historia de la salvación en el AT. El reino del Norte se hallaba gravemente amenazado por el culto de Baal de Siria y Damasco, estados vecinos. Los altares del Dios de la Alianza empiezan a desmoronarse, las procesiones del dios extranjero con su culto de la fertilidad eran más solemnes que las del Dios verdadero. El rey Ajab "tomó por mujer a Jezabel, hija de Etbal, rey de Sidón, y se fué tras Baal, le sirvió y se prosternó ante él Alzó a Baal un altar en la casa de Baal, que edificó en Samaria. Hízose además una osera, haciendo más que cuantos reyes le precedieron para provocar la ira de Yavé, Dios de Israel" *(I Reg.* 16, 31-33). En aquel tiempo alzó su voz el profeta Elías, llamado por Dios, y anunció el castigo de Dios *(I Reg.* 17, 1): "Vive Yavé, Dios de Israel a quien sirvo, que no habrá estos años ni rocío ni lluvia sino por mi palabra." Al tercer año de la sequía, Yavé dirigió la palabra a Elías, diciéndole que iba a hacer caer la lluvia sobre la haz de la tierra. Elías se presentó entonces ante el rey Ajab, el cual convocó a todos los hijos de Israel. "Y acercándose Elías a todo el pueblo le dijo: ¿Hasta cuándo habéis de estar vosotros claudicando de un lado y de otro? Si Yavé es Dios, seguidle a El; y si lo es Baal, id tras él. El pueblo no respondió nada. Volvió a decir Elías al pueblo: Sólo quedo yo de los profetas de Yavé, mientras que hay cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Que traigan bueyes para que escojan ellos uno, lo corten en pedazos y lo pongan sobre la leña, pero sin poner fuego debajo; y yo prepararé otro sobre la leña, sin poner fuego debajo. Después invocad vosotros el nombre de vuestros dioses, y yo invocaré el nombre de Yavé. El Dios que responda con el fuego, ése sea Dios; y todo el pueblo respondió: Está muy bien. Entonces dijo Elías a los profetas de Baal: Escoged el buey y haced vosotros primero, pues que sois los más, e invocad el nombre de vuestro dios, pero sin poner fuego debajo. Tomaron ellos el buey que les entregaron, aprestáronlo, y estuvieron invocando el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: Baal, respóndenos. Pero no había voz, ni quien respondiese, mientras estaban ellos saltando en torno del altar que habían hecho... Pasado el mediodía, siguieron enfurecidos hasta la hora en que suele hacerse la ofrenda de la tarde; pero no hubo voz ni quien escuchase ni respondiese. Entonces dijo Elías a todo el pueblo: Acercaos. Y todo el pueblo se acercó a él. Preparó el altar de Yavé, que estaba en ruinas; y tomando Elías doce piedras, según el número de las tribus de los hijos de Jacob, a quienes había dicho Yavé: Israel será tu nombre, alzó con ellas un altar al nombre de Yavé. Hizo en derredor una zanja tan grande como la superficie en que se siembran dos *satos* de simiente; compuso la leña, cortó el buey en pedazos y púsolo sobre la leña... Cuando llegó la hora de ofrecerse el holocausto llegóse el profeta Elías y dijo: Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel: que se sepa hoy que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que todo esto hago por mandato tuyo. Respóndeme, Yavé; respóndeme para que todo este pueblo conozca que tú, ¡oh Yavé!, eres Dios y que

tú conviertes a ti su corazón. Bajó entonces fuego de Yavé, que consumió el holocausto y la leña, las piedras y el polvo, y aun lamió las aguas que había en la zanja. Viendo esto el pueblo, cayeron todos sobre los rostros y dijeron: Yavé es Dios, Yavé es Dios... Entonces dijo Elías a Ajab: Sube a comer y beber, porque ya suena gran ruido de lluvia. Y subió Ajab a comer y a beber. Elías subió a la cumbre del Carmelo y se postró en tierra, poniendo el rostro entre las rodillas; y dijo a su siervo: Sube y mira hacia el mar. Subió él, miró y dijo: No se ve nada. Elías le dijo: Vuelve a hacerlo siete veces. Y a la séptima vez dijo el siervo: Veo una nubecilla, como la palma de la mano de un hombre, que sube del mar. El le dijo: Ve y dile a Ajab: Unce y baja, no te impida luego la lluvia. Y en esto se cubrió el cielo de nubes, sopló el viento y cayó gran lluvia. Subió Ajab y vino a Jezrael. Fué sobre Elías la mano de Yavé, que ciñó sus lomos, y vino corriendo a Jezrael delante de Ajab" (18, 20-46).

En este texto Dios mismo manifiesta que El es el *señor de la naturaleza.*

cc) La misma doctrina encontramos en el testimonio de *los profetas hagiógrafos.* A los profetas les ha sido encomendada la misión de conducir al pueblo de Israel hacia el Dios vivo, apartándolo de los caminos falsos y malos. Para cumplir esta misión tenían que quebrantar la confianza en los dioses extraños, anunciando al mismo tiempo la superioridad del Dios verdadero. Hacia el año 760 aparece el profeta Amós, que venía del reino del Sur. He aquí lo que dice al pueblo del reino del Norte, obcecado por el culto sensual de Baal y Astarte *(Am.* 5, 8): "El hizo las Pléyades y el Orión. El tornó las tinieblas en aurora y del día hace noche oscura; llama a las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra. Yavé es su nombre." Mientras que los falsos dioses están sujetos a las fuerzas del fluir de las cosas, el Dios de Israel está por encima de las estrellas, no depende del ritmo formado por la sucesión del día y la noche, no son sus límites ni el mar ni la tierra. Su poder es ilimitado. No termina con las fronteras de la tierra, se extiende hasta el cielo y baja hasta las profundidades de la tierra. Todo lo que es, tiene que obedecerle. En verdad, El es "el que formó los montes y creó los vientos y pone al desnudo ante el hombre los pensamientos de éste; el que del alba hace tinieblas y marcha por las alturas de la tierra; Yavé, Dios Sebaot, es su nombre" *(Am.* 4, 13). "El Señor, Yavé Sebaot, toca la tierra y ésta se funde, y lloran todos sus habitantes; la levanta toda entera como el Nilo, y la abaja como el río de Egipto. El edificó en los cielos su morada y la fundó sobre la bóveda de la tierra. El llama a las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra; su nombre es Yavé" *(Am.* 9, 5 y sigs.). ¿Qué son en comparación los impotentes dioses? "Oíd, casa de Israel, lo que os dice Yavé: Así dice Yavé: No os acostumbréis a los caminos de las gentes; no temáis de los meteoros celestes que a ellos les producen terror; pues el culto de esos pueblos es el culto a la nada, leños cortados en el bosque, labrados luego por el buril por mano del escultor. Se decoran con plata y oro y se sujetan a martillazos con clavos, para que no se caigan. Son como espantajos en melonar, y no hablan; hay que llevarlos porque ellos no andan; no les tengáis miedo, pues no pueden haceros mal ni bien No hay semejante a ti, ¡oh Yavé! Tú eres grande y grande y poderoso es tu nombre. ¿Quién no te temerá, rey de los pueblos? Pues a ti se debe

el temor, y no hay entre todos los sabios de las gentes, y en todos sus reinos, nadie como tú. Todos a una no son sino suma necedad y estupidez; su entendimiento, pura nada; no son más que un madero; plata laminada venida de Tarsis, oro de Ofir, obra de escultor y de orfebre vestida de púrpura y jacinto, todo es obra de artífices. Pero Yavé es verdadero Dios, y el Dios vivo y rey eterno. Si El se aíra, tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su cólera. Así, pues, habéis de decirles: Desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra. El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo, El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia, y saca los vientos de sus escondrijos. Embrutecióse el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán. No es ésta la herencia de Jacob, que El es el Hacedor de todo, e Israel en su propia tribu; su nombre es Yavé Sebaot" *(Jer.* 10, 1-16).

En la segunda parte de Isaías, en el llamado Deutero-Isaías, Dios promete al pueblo oprimido la libertad y la vuelta a la patria. El mismo se compromete a hacerlo por medio de sus potentados terrenos: "¿Quién midió las aguas con el hueco de su mano, y a palmo los cielos, y al tercio de efa el polvo de la tierra, pesó en la romana las montañas y en la balanza los collados? ¿Quién ha sondeado el espíritu de Yavé, quién fué su consejero y le instruyó? ¿Con quién deliberó El para recibir instrucciones y que le enseñase el camino de la justicia? ¿Quién le enseñó la sabiduría y le dió a conocer el camino del entendimiento? Son las naciones como gota de agua en el caldero, como grano de un polvo en la balanza. Las islas pesan lo que el polvillo que se lleva el viento. El Líbano no basta para leña, ni sus animales para el holocausto. Todos los pueblos son delante de El como nada, son ante El nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le semeje? El ídolo es fundido por el fundidor, el orfebre le reviste de oro y le adorna con cadenillas de plata. Para hacer a la imagen una peana toman madera incorruptible y buscan un buen obrero que fije el ídolo para que no se caiga. ¿No lo sabéis? ¿No os lo habéis aprendido? ¿No os lo han dicho desde el principio? ¿No lo habéis visto desde que se fundó la tierra? Está El sentado sobre el orbe de la tierra, cuyos habitantes son ante El como langostas. El tiende los cielos como un toldo, los despliega como una tienda de morada. El tornó en nada a los poderosos, y en vanidad a los jueces de la tierra. Apenas plantados, apenas sembrados, apenas han echado sus troncos raíces en la tierra, sopla sobre ellos, se secan, y como pajuela los arrastra el huracán. ¿A quién, pues, que me iguale, me asemejaréis?, dice el Santo. Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó? El que hace marchar su bien contado ejército, y a cada uno llama por su nombre, y ninguno falta, tal es su inmenso poder y su gran fuerza. ¿Cómo dices tú, Jacob, cómo murmuras tú, Israel: Yavé no ve lo que sucede, Yavé no se da cuenta de la justicia de mi causa? ¿No sabes tú, no has aprendido que Yavé es Dios eterno, que creó los confines de la tierra, que ni se fatiga ni se cansa y que su sabiduría no hay quien la alcance? El da vigor al fatigado, y multiplica las fuerzas del débil, se cansan los jóvenes, se fatigan, y los guerreros llegan a flaquear; pero

los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse" *(Is.* 40, 12-31) (Véase el comentario de E. Kalt, 1938.) "¡Inmenso es el Océano! Pero Dios tiene sus aguas en él. Inconmensurable es la amplitud del firmamento; Dios, no obstante, la abarca con un palmo. La arena de la tierra, de los mares y del desierto la mide con la tercera parte de una "efa", es decir, con la medida de capacidad llamada "sea"... Dios es todopoderoso, sólo del Señor se puede esperar la Salud..." *(Is.* 45, 14-25). Así habla Yavé: Los trabajadores de Egipto, los traficantes de Cus, los sabeos de elevada estatura pasarán a ti y serán tuyos, y te seguirán, y te servirán esposados, encorvados y suplicantes te dirán: Sólo tú tienes un Dios, no hay ningún otro, los dioses no existen ya. Es verdad que tienes contigo un Dios escondido, el Dios de Israel, salvador. Todos los hacedores de ídolos están cubiertos de confusión y de ignominia, vense todos juntos llenos de vergüenza. Israel es salvado por Yavé con salvación eterna, ni vergüenza ni confusión por los siglos para El. Así habla Yavé, el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó en vano, la formó para que fuese habitada. Soy yo, Yavé, y ningún otro. No he hablado yo en secreto, en un oscuro rincón de la tierra. No he dicho a la progenie de Jacob: Buscarme en vano. Soy yo, Yavé, cuya palabra es verdadera y cuya predicción es segura. Reuníos, venid, acercaos juntamente, los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan un ídolo de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar. Hablad, exponed, consultaos unos a otros: ¿Quién predijo estas cosas desde mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único, y nadie más que yo? No hay Dios justo y salvador fuera de Mí; volveos a Mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios y no hay otro; por Mí lo juro, sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra. Doblárase ante Mí toda rodilla, y por Mí jurará toda lengua. De Mí dirán: Ciertamente sólo en Yavé hay justicia y fuerza. A El vendrán cubiertos de ignominia todos cuantos se agitaron contra El. En Yavé será justificada y glorificada toda la progenie de Israel." Lo mismo leemos en *Bar.* 6, 60 y sigs.

De modo impresionante describen *Miqueas* y *Habacuc* el dominio de Dios sobre la criatura y la incondicional obediencia de ésta *(Hab.* 3, 3-19): "Llega Dios de Temán y el Santo del monte Faran. Su majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria. Su resplandor es como la luz, de sus manos salen rayos con que vela su poder. Delante de El va la mortandad y a su zaga el azote. Si se detiene hace temblar la tierra, y si mira, conmueve las naciones. Los montes eternos se resquebrajan, se abajan los collados, sus antiguos caminos. Llenas de terror veo las tiendas de Cusan, tiemblan los campamentos de Median. ¿Acaso, Yavé, se enciende tu ira contra los ríos, o es contra los mares tu furor, cuando subes sobre tus caballos, sobre tus carros de victoria? Pones al desnudo tu arco, llenas de saetas tu aljaba, y hiendes con torrentes la tierra. A tu vista, tiemblan las montañas, irrumpen diluvios de aguas, alza su voz el abismo del mar. Olvídase el sol de su levante, y la luna se queda en su morada ante el brillo de tus saetas voladoras, ante el resplandor de tu lanza fulgurante. En tu ira huellas la tierra, en tu furor trillas los pueblos. Sales a campaña para salvar a tu pueblo, para libertar a tus ungidos. Abates la cúspide de la casa del impío, desnudando sus cimientos hasta

la roca. Atraviesas con tu lanza la cabeza de sus guerreros, que irrumpen para desbaratarme, exultan como quien devora al desvalido en secreto. Sumerges en el mar sus caballos, en el hervidero de las grandes aguas. Y lo oí, y se estremecieron mis entrañas; al estruendo me faltó la palabra. Se reblandecieron mis huesos y mis pasos se hicieron vacilantes. Tranquilo espero el día de la aflicción, que vendrá sobre el pueblo que nos oprime. Que no dé sus yemas la higuera, que no dé sus frutos la vid, que falte la cosecha del olivo y no den mantenimiento los campos; que desaparezcan del redil las ovejas, no haya bueyes en los establos: yo siempre me alegraré en Yavé y me gozaré en el Dios de mi salvación. Yavé, mi Señor, es mi fortaleza, que me da pies como de ciervo y me hace correr por las alturas." *Miq.* 1, 2-4: "¡Escuchad, pueblos todos! ¡Atiende tú, oh tierra, con todo cuanto en ella se contiene! Que el Señor, Yavé, va a litigar con vosotros; el Señor, desde su santo templo. Pues ved que Yavé va a salir de su morada, va a descender y a hollar las cumbres de la tierra y a su paso se fundirán los montes y se derretirán los valles como al fuego se derrite la cera, como aguas que se precipitan por un despeñadero."

dd) Los *Salmos* ensalzan del mismo modo al Creador. *Ps.* 104 [103], 2-26: "Revestido de luz como de un manto. Como una tienda tendió los cielos. Alza su morada sobre las aguas. Hace de las nubes su carro, y vuela sobre las plumas de los vientos. Tiene por mensajeros a los vientos, y por ministros llamas de fuego. El fundó la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara. La cubriste de los mares como de vestido, y las aguas cubrieron los montes. A tu increpación huyeron, al sonido de tu voz se precipitaron. Y se alzaron los montes y se abajaron los valles hasta el lugar que les había señalado. Pusísteles un límite que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra. Hace brotar en los valles los manantiales, que corren luego entre los montes. Allí beben todos los animales del campo, allí matan su sed los asnos salvajes. Allí cerca se posan las aves del cielo, que cantan en la fronda. De sus moradas manda las aguas sobre los montes, y del fruto de sus obras se sacia la tierra. Hace nacer la hierba para los animales, y el heno para el servicio del hombre, para sacar de la tierra el pan. Y el vino que alegra el corazón del hombre, y el aceite que hace lucir su rostro, y el pan que sustenta la vida del hombre. Sacia también a los altos árboles, a los cedros del Líbano que plantó. En los cuales anidan las aves; y los cipreses, domicilio de la cigüeña. Los altos montes para las gamuzas, las peñas para madrigueras del damán. Hizo la luna para medir los tiempos, y que el sol su ocaso conociese. Tú tiendes las tinieblas y se hace noche, y en ella corretean todas las bestias salvajes. Rugen los leoncillos por la presa, pidiendo así a Dios alimento. Sale el sol, y todos se retiran, y se acurrucan en sus cuevas. Sale el hombre a sus labores, a sus haciendas, hasta la tarde. ¡Cuántas son tus obras, oh Yavé, y cuán sabiamente ordenadas! Está llena la tierra de tus beneficios. Este es el mar, grande, inmenso; allí, reptiles sin número, animales pequeños y grandes. Allí, las naves se pasean, y ese Leviatán que hiciste porque allí retozase." *Ps.* 135 [134], 5-7: "Ciertamente sé que Yavé es grande, que nuestro Señor está por encima de todos los dioses. Yavé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos. El trae las nubes desde los con-

fines de la tierra. El hace los relámpagos para lluvia, saca el viento de sus escondrijos." Véase *Ps.* 19 [18], 1-7; *Ps.* 33 [32], 6 y sig. El salmista confía en Dios, que ha creado el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos: Contra Dios nadie puede nada: *Ps.* 146 [145], 6.

ee) En los tiempos que suceden a Alejandro Magno, los fieles del AT entran en contacto con el sincretismo religioso del helenismo. El autor del *Libro de la Sabiduría* y el del *Eclesiástico* les previenen contra el panteísmo y ateísmo helénicos. El texto del *Libro de la Sabiduría* puede verse en el § 30. El *Eclesiástico* escribe lo siguiente (42, 15-43, 33): "Por la palabra del Señor existe todo, todo cumple su voluntad según su ordenación. El sol sale y lo alumbra todo, y la gloria del Señor se refleja en todas sus obras. No pueden los santos enumerar suficientemente ni contar todas sus maravillas. El Señor fortaleció a todos sus ejércitos, para asistir delante de su gloria. Investiga el abismo y el corazón del hombre, y penetra todas sus reconditeces. Conoce lo pasado y lo venidero, aun lo más oculto. No hay pensamiento que se le escape, ni palabra oculta para El. El ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie. ¡Cuán deleitables son todas sus obras! Y eso que es sólo como una chispa lo que de ellas podemos conocer. Todo vive y permanece para siempre, y en todo momento le obedece. Diferentes todas las cosas unas de otras, y no hay nada inútil. Uno contribuye al bien del otro, ¿quién se saciará de admirar su belleza? Magnífico es en las alturas del firmamento, y es bellísimo el aspecto de los cielos. Sale el sol e irradia su calor, criatura admirable, obra del Altísimo. Al mediodía abrasa la tierra, ¿y quién puede resistir sus ardores? Necesita el artesano soplar el horno para las obras que requieren fuego, pero tres veces más abrasa el sol los montes. Sus rayos abrasan el orbe, los resplandores deslumbran los ojos. Grande es el Señor, que le hizo; por su virtud acelera él su carrera. También la luna brilla siempre a sus tiempos, para señalar perpetuamente su sucesión. Por la luna conocemos los días de fiesta, y mengua cuando ha llegado a su plenitud. En la luna nueva, según su nombre, se renueva, y en esos varios cambios crece maravillosamente. Es prenda escogida de los ejércitos de las alturas, al resplandecer en el firmamento de los cielos. Hermosura del cielo es el resplandor de las estrellas, brillante adorno de las alturas del Señor. Por la palabra del Santo guardan su ordenanza, y no se cansan de hacer la centinela. Pon la vista en el arco iris y bendice al que lo hizo. ¡Qué hermoso es por su esplendor! Con su círculo luminoso abarca el cielo, le tendieron las manos del Altísimo. El poder de Dios dirige el rayo y hace volar sus saetas justicieras. Para este fin abre el almacén de sus tesoros y hace volar como aves las nubes. Con su poder las condensa y desmenuza las pedrezuelas del granizo. A la voz de su trueno retiembla la tierra. Se estremecen los montes. A su voz sopla el viento solano, el aquilón y el torbellino. Como turbiones de aves hace volar la nieve, que se posa en la tierra como la langosta. Y con su blancura deslumbra los ojos, y de verla caer el corazón se extasía. Derrama como sal la escarcha, que se endurece como puntas de espino. Hace soplar el viento frío del Norte, y el agua se endurece y se convierte en cristal. Se forma en los estanques una costra, que los cubre como coraza. Devora los montes y abrasa el desierto, y como fuego quema todo verdor.

Remedio pronto de estos males es una niebla, el rocío para empapar la tierra seca. Hizo que el mar se hundiera; según su decisión, depositó en el fondo los abismos y en medio de él las islas. Los que navegan por el mar cuentan de su inmensidad, y al oírlos nos pasmamos. Se ven allí obras de las más maravillosas y espantables, mil géneros de animales y monstruos marinos. El Señor da a los navegantes buen suceso, y por su palabra tiene éxito el viaje. Todo lo ordena su voluntad. Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: El lo es todo. Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande que todas las obras. Es terrible el Señor, muy grande, y su poder sobre toda admiración. Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo.

ff) La expresión "creación de la nada" aparece por primera vez en el segundo libro de los Macabeos (7, 28). Allí una madre amonesta a su pequeño hijo que no muestre miedo ante el verdugo y no tema la muerte, haciendo referencia al Dios que ha creado el cielo y la tierra de la nada. Nadie puede escaparse del alcance de su mano.

gg) Como quiera que el AT testifica que la creación del mundo es el comienzo de la Historia, sobre todo de la historia de la Salvación, la cual se realiza dentro de la historia universal, puede considerarse también como testimonio de la creación la referencia al *fin* del mundo, hacia el cual tiende la historia entera. Cuando llegue el día señalado, Dios convertirá el mundo que ha creado en un cielo nuevo y una tierra nueva. Habla de ello por primera vez Isaías (65, 17) y detalladamente, el *Apocalipsis* (21 y 22). Véase el tratado sobre los Novísimos.

b) El hecho de que Dios es creador y señor del mundo, en quien podemos confiar, es uno de los *elementos esenciales de la revelación neotestamentaria.* Los escritos del NT no tratan detalladamente de la creación. No necesitan tratar de ella, puesto que el NT presupone el AT y se funda en él. Todo lo que el NT afirma sobre la actividad creadora de Dios está inspirado por los mismos motivos que las correspondientes enseñanzas del AT. Los creyentes son incitados a confiar en el Dios omnipotente y Señor del universo entero.

Después que San Pedro y San Juan fueron puestos en libertad por el Sanedrín, al volver a reunirse con los suyos, todos levantaron unánimemente la voz orando de este modo (*Act.* 4, 23-30): «Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar, y cuanto en ellos hay; que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: ¿Por qué braman las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? Los reyes de la tierra han conspirado y

los príncipes se han federado contra el Señor y contra su Cristo. En efecto, juntáronse en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese. Ahora, Señor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra, extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales, prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús.» En esta oración se pone de manifiesto la creencia de que Dios domina sobre los corazones de los hombres y sobre la naturaleza, porque es el señor y creador del cielo y de la tierra, del mar y de todo cuanto hay en ellos (*Act.* 14, 15).

El imponente Angel que San Juan vió descender del cielo anunció que se habían de cumplir los designos de Dios en el plazo por El señalado, jurándolo en el nombre de Dios, que vive desde la eternidad, que ha creado la tierra y todo cuanto hay en ella, el cielo y cuanto hay en él, el mar y cuanto hay en él, a quien, por consiguiente, nadie puede oponerse, cuyos planes nadie puede hacer fracasar (*Apoc.* 10, 5-7).

Como quiera que Dios es el creador del cielo y de la tierra, éstos son su *propiedad*, El es su *señor* (*Mt.* 11, 25; *Lc.* 10, 21; *Act.* 17, 24; *Apoc.* 11, 4, 13). Por eso puede disponer de las cosas y de los hombres. Todo le obedece y está obligado a obedecerle (*Mt.* 6, 26; 11, 25). Su majestad y su superioridad se manifiestan en el hecho de que sus acciones no son una reacción frente al comportamiento humano. Hace salir el sol sobre los buenos y malos y manda que la lluvia caiga sobre justos e injustos (*Mt.* 5, 45). San Pablo acumula proposiciones para expresar adecuadamente el carácter absoluto del acto creador divino: Porque a El y por El y para El son las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén.» (*Rom.* 11, 35-36).

Dios es creador y señor de las cosas y de los hombres, y es, por lo tanto, también su *juez* (*I Pet.* 4, 14-19): «Bienaventurados vosotros si por el nombre de Dios sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, rebosa sobre vosotros. Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entremetido; mas si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre. Porque ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa de Dios. Pues si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los que rehusan obedecer al Evangelio de Dios? Y si el justo a du-

ras penas se salva, ¿qué será del impío y del pecador? Así, pues, los que padecen según la voluntad de Dios encomiendan al Creador fiel sus almas por la práctica del bien.»

No obstante, cuando el NT habla del mundo, del universo, lo considera, especialmente, no en cuanto que es creación de Dios, sino en cuanto que es el *escenario de la Historia de la Salvación*. San Pablo y San Juan describen el mundo para enseñarnos que la Creación se halla en un estado de desorden y está sometida al juicio de Dios, a causa del pecado original, habiendo aparecido en ella Cristo como Redentor. Cristo ha restablecido en el universo el reinado de Dios y conduce de nuevo al mundo hacia Dios. Los que creen en Cristo, los santos, la Iglesia, ya no pertenecen al mundo caído, sino al Reino de Dios. Y el día ha de llegar en el cual el mundo manifestará la gloria de Dios bajo la forma de tierra nueva y nuevo cielo. Véanse los artículos «Ge» y «Kosmos», por Sasse, en *Theologisches wörterbuch zum NT* (edit. por Kittel), I 676-79, III 867-96.

3. La *época de los Santos Padres;* éstos mantienen íntegra la doctrina de la creación y la defienden contra los ataques de los gnósticos y maniqueos. Frecuentemente se constata la diferencia que media entre la actividad creadora de Dios y la del hombre.

San Efrén el Sirio (en el primer sermón sobre la fe, núm. 25; *BKV* I, 24 y sig.): "Si no comprendes las cosas visibles, ¿cómo quieres poder comprender las cosas invisibles? Tú no eres más que una mísera criatura, de El está llena la Creación entera. Tú sólo puedes estar en un lugar determinado, El es mayor que el espacio entero. ¿Dónde quieres buscarle, no estando encerrado en ningún sitio? Mira, en este diminuto espacio no puede revolotear tu entendimiento. ¡Investiga lo que hay de cielo abajo! ¡Ejercita tu ingenio observando las cosas visibles! ¡Habla de las fuentes, de estos tesoros abiertos e inagotables! ¿Han sido creados de la nada o han sido reunidos en alguna parte? Si provienen de algún sitio donde estaban almacenadas, entonces es bien pobre el creador, pues tiene que llenar sus tesoros con cosas que toma en otra parte. En realidad, el Creador no es pobre; pobre es el cavilador. Su voluntad es su tesorería; porque de la nada ha surgido todo... En su voluntad es grande el Creador; porque su voluntad es idéntica con su obrar. No está sometido a arte alguno que pudiese enseñarle cómo ha de obrar; el arte no puede enseñar a su creador el modo de crear. Ningún arte ordena a su voluntad cómo ha de crear. El artista es un esclavo sometido al yugo del arte; no trabaja según los dictados de su voluntad, sino que está sometido a las reglas del arte. El artista tiene que dudar, pues no puede trabajar como quisiera; ora quiere, ora no quiere. Como si fuese un ser inexperto, el arte le dirige.

Al contrario, al Creador no le ayuda el arte, sino que El mismo ha creado el arte para que ayude al hombre. El arte capacita al artista para hacer algo de algo. Si sucediese lo mismo en el caso de Dios, entonces Dios sería semejante al hombre; aun cuando su arte fuese más perfecto que el del hombre, quedaría empequeñecido en lo que respecta su divinidad. Pero si Dios es realmente Dios, entonces su voluntad manda sobre todo. El hombre hace algo de algo, Dios crea de la nada."

San Basilio (segunda homilía sobre la obra de los seis días, núm. 2; *BKV* II, 26-28): "Esta (la materia), afirman ellos, es por naturaleza invisible y amorfa, carece de propiedades y no tiene, por consiguiente, ni forma ni figura. El artista tomó esta materia, la estructura según sabiduría y formó así de ella las cosas visibles. Pero si la materia no ha sido, ¿hay nada más impío que el atribuir a la amorfa e indeterminada materia, a la cima de la deformidad, al colmo de la fealdad—aquí me sirvo de sus propias expresiones—el mismo puesto honorífico que al sabio, poderoso y absolutamente hermoso Creador del universo? Es luego la materia tan grande que puede abarcar todo el conocimiento de Dios; entonces oponen en cierto modo su substancia al inescrutable poder de Dios, ya que de por sí puede medir la sabiduría entera de Dios. Y si la materia es demasiado insignificante para que Dios obre en ella, entonces sus palabras se convierten en una blasfemia más insensata todavía, puesto que a causa de la defectuosidad de la materia no permiten a Dios que obre y cree sus obras. Lo que sucede es que se han dejado engañar por la mezquindad de la naturaleza humana. Entre nosotros, cualquier arte necesita una materia; el herrero, por ejemplo, necesita hierro, y la ebanistería necesita madera. En estas obras de arte una cosa es la materia, otra cosa es la forma y otra cosa es lo formado. La materia se toma de fuera, el arte introduce la forma en la materia y el producto resultante se compone de materia y de forma. Del mismo modo creen poder explicar la creación divina: La forma del mundo provendrá de la sabiduría del Creador del universo, la materia le ha sido ofrecida desde fuera, y de este modo ha sido compuesto el mundo; de suerte que el substrato y substancia del mundo vendrá de donde quiera que sea, mientras que la figura y la forma las ha recibido de Dios. Por eso se comprende que nieguen que el gran Dios es el Señor de la aparición de las cosas, y una de sus afirmaciones según la cual Dios sólo ha puesto algo, de por sí no ha hecho mucho con respecto al origen de las cosas. Su insuficiencia mental les ha impedido elevarse hasta la altura de la verdad, a saber, que aquí las artes se han introducido después de las materias, para satisfacer las necesidades de la vida. Así ha existido primero la lana, siguiendo el arte de tejer, para satisfacer la necesidad de la naturaleza. También la madera existía ya y el arte de elaborarla vino después y formó la materia según las necesidades. Y ese arte nos ha enseñado la manera de emplear la madera, dando remos al navegante, al labrador la pala y al soldado la flecha. Dios, al contrario, en el momento en que se decidió y se dispuso a introducir en la existencia lo no existente, pensando al mismo tiempo qué figura había de tener el mundo, ha creado la forma y al mismo tiempo la materia correspondiente. Para el cielo escogió una materia adecuada al cielo, y a la tierra le dió como fundamento un substrato en correspondencia con su forma. También formó el fuego, el aire y el agua, según su voluntad, e hizo que las cosas existiesen según las exigencias de la esencia

de cada una. Con un irrompible lazo de amistad unió el mundo formado de diferentes partes para que se constituyese una comunidad y hubiese en él armonía, de tal modo que aun las cosas espacialmente más apartadas las unas de las otras parecen estar unidas en perfecta concordia. Dejen, pues, sus fantásticas cavilaciones los que quisieran medir con su débil razón el poder que nuestro entendimiento no puede comprender ni lengua humana alguna expresar debidamente."

Y San Agustín (*Confesiones,* lib. 11, cap. 5; *BKV* VII, 274 y sig.): "¿Cómo has creado el cielo y la tierra y con qué instrumento has ejecutado tu magnífica obra? Tú no los has creado como lo hace un artista que hace un cuerpo sirviéndose de otro de antemano existente, según el gusto de su alma, la cual posee la capacidad de dar a los cuerpos la forma que tiene presente en su espíritu. Pero ¿sería el alma capaz de hacer esto si tú no la hubieses creado? Y hay que tener en cuenta que el artista se limita a dar forma y figura a un objeto que está ya ahí y existe de antemano, por ejemplo, a la tierra, a las piedras, a la madera, al oro o a cualquier otra materia de esta clase. ¿Y cómo existirían éstas si tú no les hubieses dado la existencia? Tú has formado el cuerpo del artista, tú has creado su alma, que dirige los miembros, y tú has puesto a su disposición la materia de que forma algo, y le has dado el talento con que conoce el arte y contempla interiormente lo que ha de representar exteriormente, y tú le has dado los sentidos por cuya mediación transmite a la materia la imagen de su espíritu, anunciando luego al alma la realización de la idea, de tal modo que el espíritu puede preguntar a la Verdad que habita en él si la imagen es buena. A ti te ensalza todo esto en cuanto que eres el Creador de todas las cosas. Pero ¿cómo las has creado? ¿Cómo, Dios mío, has creado "el cielo y la tierra"? Es seguro que no has creado el cielo y la tierra en el cielo o en la tierra, tampoco en el aire o en el agua, puesto que también esto pertenece al reino del cielo y la tierra. Tampoco has creado el universo en el universo. Porque no había lugar alguno donde algo pudiese comenzar a existir antes de que existiese lo creado en general. Ni tenías en tus manos algo con que hubieses podido hacer el cielo y la tierra. ¿De dónde hubieras podido tomar lo que no has creado para hacer algo de ello? ¿Existe acaso ser alguno fuera de tu ser? Tú, pues, dijiste: "Y así fué", y en tu Palabra lo has creado todo." En la cuadragésimasegunda homilía sobre el Evangelio de San Juan: "Hay que guardarse aquí de incurrir en el error de los maniqueos, que afirman que existe una cierta naturaleza del mal y un reino de las tinieblas con sus príncipes, el cual ha tenido el atrevimiento de luchar contra Dios; y que aquel Dios habrá enviado príncipes de su reino de la luz, a modo de hijos suyos, para que el ejército enemigo no llegase a destruir su reino, y que el ejército enemigo ha sido completamente vencido, y que de ahí vendrá el diablo. De ahí provendrá también, según ellos, nuestro cuerpo, y piensan que en este sentido habrá dicho el Señor: "El padre de quien sois es el diablo", porque eran malos como por naturaleza, pues procedían del ejército de las tinieblas. De esta manera se engañan, y se ciegan a sí mismos, y se convierten en ejército de las tinieblas, creyendo cosas falsas y pecando contra quien las ha creado. Porque toda naturaleza es buena, bien que la naturaleza humana haya empeorado a causa del pecado. Lo que Dios ha hecho no puede ser malo, si el hombre mismo no fuese malo para consigo mismo; no obstante, el Creador es el

Creador y la criatura es la criatura. La criatura no puede ser comparada con el Creador. Hay que distinguir entre quien ha hecho algo y el que lo ha hecho. El banco no puede ser igual al carpintero, ni la columna puede ser igual al que la ha edificado, y no obstante el carpintero que hace un banco no ha creado la materia. Pero el Señor, nuestro Dios, por ser omnipotente y porque ha hecho con la palabra todo lo que ha hecho, para hacer lo que ha hecho no ha tenido cosa alguna de la cual hubiera podido hacerlo, y no obstante lo ha hecho. Pues todo se ha hecho, porque así lo quería; y todo se ha hecho porque ha hablado, pero lo que ha sido hecho no puede ser comparado con el Creador. ¿Buscas algo que pudieras comparar con El? Reconoce, entonces, a su Hijo unigénito."

III. *La fe en la creación y la razón*

1. La verdad revelada, según la cual Dios es el creador del universo, se halla en la esfera de los conocimientos racionales humanos. Hasta se puede decir que la Revelación misma garantiza que la razón dispone de la capacidad necesaria para conocer la relación de Creador-criatura que hay entre Dios y el hombre. Aunque el Concilio Vaticano no quiso definir formalmente que la razón es capaz de conocer la creación de la nada (D. 1806), la cognoscibilidad natural de Dios por él definida implica la cognoscibilidad natural de la actividad creadora de Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, la razón puede conocer con seguridad la creación de la nada a base de las siguientes reflexiones (*Summa Theol.* I, 9-44, a. 1; 9-61, a. 1): Todas las cosas del mundo y, por consiguiente, el mundo entero poseen el ser sólo a modo de participación, como lo demuestra la limitación de su capacidad y su ser, es decir, su finitud cualitativa y temporal, su mutabilidad, etc. El ser tienen que haberlo recibido de una realidad que posee el ser en sí y por sí. Ahora bien, Dios es el ser subsistente. Las pruebas de la existencia de Dios nos conducen al conocimiento de un ser que es causa absoluta, acción, voluntad y espíritu absoluto. Dios es el ser mismo y es, por consiguiente, el único ser que existe en sí y por sí. De ahí resulta que todo lo que existe fuera de Dios tiene que haber recibido de Dios el ser. Véase el § 30.

2. Es cierto que ninguna filosofía y ninguna religión fuera del ámbito de la revelación bíblica ha llegado a descubrir el concepto de creación de la nada, lo mismo que fuera del cristianismo no existe ni filosofía ni religión alguna que haya lle-

gado a definir la auténtica trascendencia de Dios. Fuera del ámbito de la revelación bíblica la relación Dios-mundo se explica desde un punto de vista *dualista* o *monista*.

Las ideologías *dualistas* (religiones persas, filosofía platónica, maniqueísmo, gnosticismo, albigenses, cátaros, etc.) admiten la existencia de un principio malo o negativo opuesto al Dios de la Luz, siendo aquél con frecuencia considerado como materia del mundo. La imperfección y pecaminosidad del mundo han impresionado de tal manera a sus representantes, que no quisieron hacer a Dios responsable de ello: Estos sistemas son tentativas inspiradas por el deseo de explicar el mal sin atribuir a Dios su origen. Toman tan en serio el mal, que lo convierten en un principio malo opuesto a Dios, aunque afirmando que, en definitiva, terminará por vencer el Dios de la Luz (cfr. § 48).

Los *monistas*, al contrario, los cuales identifican a Dios con el mundo, bagatelizan la limitación e imperfección del último. El pecado es meramente considerado como sombra del bien (Hegel) o el mal mismo, y precisamente el mal (la violencia, crueldad, etc.) es considerado como divino, en virtud de su diabólica belleza (Nietzsche).

Mientras que el Dios de los dualistas queda totalmente aislado del mundo en lejanías inaccesibles, el de los monistas no se distingue esencialmente de las cosas y fenómenos mundanos. En lo que concierne a la forma religiosa del monismo, sus partidarios afirman que el mundo es esencialmente realidad divina; es decir, son panteístas o mitologistas, siendo la mitología una determinada forma del panteísmo. Según ellos, el mundo es una realidad numinosa, santa, misteriosa y divina, con respecto a la cual el hombre adopta una actitud de comportamiento religioso (comprensión mágica del universo). El mundo, por consiguiente, no es tal como pretenden explicarle las ciencias naturales (comprensión tecnicista del universo). No es meramente una realidad capaz de ser captada y comprendida por la razón; es, además, un misterio. Los monistas perciben en el mundo la presencia de un aspecto supraterreno, sobrenatural, trascendente y divino (religión natural). De este modo puede surgir la convicción viva de que hay en el mundo un inmanente poder religioso, o una energía numinosa que lo compenetra todo, o un alma que se halla en todas partes y en todas las cosas. En el hombre produce al mismo tiempo sentimientos

de miedo y esperanza. El mundo de los dioses surge cuando uno de los fenómenos cósmicos excita de un modo especial la experiencia religiosa (p. ej., el cielo, el sol, la luz, la noche o la muerte). Cuando un hombre dotado de especiales capacidades intuitivas, cuando un visionario da forma concreta a lo numinoso y anuncia a los demás su existencia, entonces nace en él el dios. El hombre se convierte de este modo en el creador de su dios, aunque su actividad creadora dependa de vivencias relativas a la naturaleza numinosamente experimentada. Estas vivencias cambian de aspecto y forma, según los tiempos y pueblos donde aparecen. Por eso, también los dioses se hallan siempre en un estado de cambio y modificación, pudiendo vivir sólo durante poco tiempo. Al modificarse las vivencias del hombre se modifican también los dioses, que son puras hechuras humanas (véase R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, págs. 270-304; véase la explicación detallada de ese fenómeno en el § 104. Véanse, además, los §§ 41 y 13; la exposición y crítica de las dos primeras formas del monismo: idealista (= teofanismo) y del monismo cosmológico (= panteísmo). Véase en J. Engert, *Wege zu Gott*, 1937).

3. Las *dificultades* del concepto de creación se fundan en el hecho de que nosotros, debido a la «temporalidad» de nuestro pensamiento, no podemos figurarnos ni el comienzo absoluto ni la nada (Schelling: la nada hace tiempo que viene siendo la cruz del entendimiento). Cuando intentamos hacerlo, incurrimos en procesos discursivos infinitos, que no llegan nunca a alcanzar la meta deseada. El procedimiento consiste en negar siempre de nuevo las cosas de nuestra experiencia.

Las leyes de la *conservación de la materia y de la energía* definidas por las ciencias naturales no están en contradicción con la doctrina de la Creación. Esas leyes se refieren solamente a la materia y energía ya existentes, sin afirmar nada sobre el hecho mismo de la existencia. Las leyes de la conservación, lo mismo que las demás leyes naturales, son consideradas por la ciencia como realidades últimas, que no pueden ser deducidas de otras. El dogma de la creación nos conduce más allá de esas realidades, nos revela su origen. La opinión defendida por el existencialismo, según la cual el mundo viene de la nada (mundo lanzado en la existencia; todo viene de la nada en cuanto nada), negando la existencia del Creador, está en contradicción con la ley de la causalidad.

4. La afirmación revelada de que todas las cosas provienen de la omnipotente y creadora voluntad divina no quiere decir

que el mundo haya sido creado tal como es hoy ni que ha recibido del Creador esta o la otra forma científicamente determinable. La verdad revelada no excluye la posibilidad de que el mundo ha adquirido la forma que hoy presenta a través de un proceso evolutivo, exigiendo solamente que creamos que las estructuras primarias de las cuales se han derivado la diversidad de formas actuales y las leyes que determinan los procesos evolutivos han sido creados por Dios. Por lo que se refiere al origen del mundo, cfr. § 125.

§ 101

Algunas observaciones para comprender la narración del Génesis

1. Para comprender debidamente la descripción bíblica de la actividad creadora de Dios (la Obra de los seis días, hexaëmeron), conviene tener en cuenta que toda la Sagrada Escritura es una obra inspirada (cfr. § 14), pero que no pretende comunicarnos *conocimientos científicos*, sino las cosas que se relacionan con los planes salutíferos de Dios con nosotros. Las constataciones científicas de la Biblia no deben ser consideradas como enseñanzas sobre problemas de Física o Historia Natural, sino como el cuerpo, es decir, como revestimiento del contenido revelado. Pertenecen, por tanto, a la forma de expresión literaria. Los escritores sagrados tuvieron que servirse de una forma que pudiese ser comprendida por sus contemporáneos. Por consiguiente, al referirse a cosas o fenómenos de la naturaleza que habían de constitutir, como el cuerpo, o el revestimiento de los contenidos religiosos que pretendían comunicar, tuvieron que servirse del lenguaje e ideas de su tiempo. La palabra de Dios, si ha de ser comprendida por el hombre, tiene que manifestarse bajo las formas de intuición y pensamiento de una determinada situación histórica.

Los hagiógrafos, lo mismo que los antiguos escritores eclesiásticos, tuvieron que servirse de la *cosmología antigua* al atestiguar el origen divino del mundo. *Este testimonio en cuanto tal no depende de aquella cosmología.* Por eso no ha perdido nada de su valor después que han sido superadas las ideas cos-

mológicas de la antigüedad. Cualquiera que sea el modo de concebir el mundo, ya se trate de la cosmología de los antiguos o de la ciencia moderna tal como ha sido representada por Galileo, Kepler, Newton, Planck, Einstein, Heisenberg, etc., lo cierto es que el mundo ha sido creado por Dios.

El hecho de que los sagrados escritores se hayan servido de las ideas cosmológicas de su tiempo para dar testimonio de la actividad creadora de Dios no se opone de ningún modo a la inspiración de la Sagrada Escritura, como quedó demostrado en la «Introducción». La inspiración sólo exige que la forma de expresión se sirva de los medios adecuados para manifestar el contenido religioso que ha de ser revelado, careciendo de toda importancia el que el modo de expresión corresponda o no a las exigencias rigurosas de las Ciencias Naturales (§§ 13-15). También hoy día hablamos de la salida y puesta del sol para expresar determinadas experiencias cotidianas. Nadie considerará como falso tal modo de expresarse, aunque no esté de acuerdo con las enseñanzas científicas, que nos dicen que la Tierra gira en torno del Sol. La nomenclatura científica no es definitiva y tampoco es la única posible. Junto a ella, y en parte por encima de ella, se halla el modo de hablar de que nos servimos para expresar la relación entre las cosas y el hombre. El hagiógrafo selecciona de entre las realidades visibles aquellas que tienen más importancia para la vida de los hombres (la luz, el sol, las estrellas, la madre tierra...), en las cuales el Universo está como representado y condensado. La selección, pues, es hecha con un criterio antropológico más bien que cosmológico.

En casos determinados es difícil señalar dónde se halla el límite entre el modo de expresión y el contenido que ha de ser expresado. La definición de ese límite incumbe al Magisterio eclesiástico.

El escritor sagrado, al hablar de la obra de los seis días, sólo pretende anunciarnos que Dios es el creador de todas las cosas. Para expresar de un modo vivo el hecho de la creación, con toda su amplitud e importancia trascendental, contempla todas las cosas que se hallan en el campo de sus experiencias, que eran también las de sus contemporáneos, y afirma que todas ellas vienen de Dios. Con ello no se propone el orden y sucesión con que aparecieron las cosas.

La afirmación de que la creación tuvo lugar en seis días, tiene un *fundamento litúrgico*, como expondremos detalladamente más abajo.

2. Al afirmar que la obra de los seis días es un esquema literario, lo hacemos dejándonos guiar menos por consideraciones científicas que por reflexiones teológicas. Tendría sabor de blasfemia el pensar que Dios, al crear al hombre, ha empleado los procedimientos de un alfarero. Si la Teología ha abandonado la interpretación literal comúnmente defendida en la Antigüedad y Edad Media (aunque no fuese la única), lo ha hecho guiada por su principio fundamental de que la Biblia no pretende comunicarnos conocimientos científicos, sino que está al servicio de nuestra Salvación. Los conocimientos de las Ciencias Naturales de la Epoca Moderna han jugado un papel importante sólo en lo que se refiere a la aplicación de ese principio fundamental.

3. Por lo que se refiere a las ideas de los *Santos Padres*, tiene razón Santo Tomás cuando afirma que están todos de acuerdo en cuanto al hecho de la creación, no en cuanto al modo cómo se realizó.

El *Handbuch der religiösenn Gegenwartsfragen*, editado por el arzobispo Conrad Gröber, cree poder explicar el problema que aquí nos interesa de la siguiente manera (págs. 266-70): "Más bien debemos figurarnos el hecho de la inspiración de la siguiente manera: El Espíritu de Dios produce directamente en el espíritu del hombre una impresión carente de palabras y conceptos... El espíritu humano inspirado por el Espíritu de Dios elabora esta impresión de un modo humano, es decir, con las facultades de su alma dependientes en su actividad de la cooperación del cerebro. La elabora no sólo lógica y conceptualmente, es decir, no sólo con el entendimiento, sino con todas sus facultades psíquicas, con su memoria, su imaginación, su modo de sentir, en suma, de un modo completamente personal. Esta impresión producida por Dios es a veces tan fuerte, sobre todo en los profetas, que el autor correspondiente se halla en un estado de extrema excitación. Es cierto, no obstante, que también esa elaboración se realiza bajo la influencia continua del Espíritu Santo. De todo ello resulta que el autor expresa por medio de ideas, conceptos y sentimientos humanos lo que Dios quiere comunicar a los hombres y ha inspirado al autor, estando determinada la expresión de éste por las posibilidades del entendimiento y lenguaje humanos. Por ejemplo, cuando Dios quiere revelar al pueblo de Israel por medio del profeta Ezequiel cuán terrible sea el pecado de su apostasía, hace que surjan en el alma del profeta, del modo indicado, imágenes que corresponden al modo de sentir del profeta y del tiempo en que éste vivió: la imagen de la niña abandonada que

crece hasta convertirse en una hermosa doncella y celebra con Dios los esponsales en el desierto (cap. 16), o la imagen de la adúltera *(loc. cit.)* que como una prostituta se ofrece a todos los que pasan junto a ella. Estos pensamientos e imágenes hacen resonar en el alma del profeta toda la escala de los sentimientos humanos, desde la misericordia más profunda hasta las más bruscas explosiones de ira, desde el más tierno galanteo hasta el más cruel sarcasmo. Dios, que es un ser espiritual, eterno y perfecto, no puede sentir nostalgia de amor, ni encolerizarse, ni expresar su desengaño con mordaz ironía. Pero al hacer que el profeta sienta y exprese estas cosas manifiesta a su pueblo mediante su propio lenguaje que ha sido injuriado, aludiendo a lo que sentiría si pudiese sentir y pensar de un modo humano.

La inspiración no es, pues, lo mismo que la revelación. Con frecuencia la inspiración contiene verdades reveladas, pero no es siempre revelación. A menudo el Espíritu Santo incita al autor sagrado para que escriba cosas que ha llegado a conocer por vía natural, por ejemplo, mediante narraciones históricas. Sería absurdo esperar que el Espíritu Santo, en asuntos del saber profano y que carecen de importancia religiosa, revele al autor cosas y le comunique conocimientos que no corresponden al estado de la ciencia de su tiempo y cuyo descubrimiento está reservado para la investigación de algunos milenios más tarde. En lo que a esto se refiere, Dios permite que el hombre se exprese según corresponde al estado de los conocimientos de su tiempo ("El sol se quedó parado", *Jos.* 10, 13), sin revelarle que esos conocimientos pueden ser objetivamente falsos.

Lo que acabamos de exponer se refiere no solamente a las ciencias físiconaturales. Con frecuencia vemos que en los libros históricos el autor sagrado, nombrando o no las fuentes, introduce en su relato narraciones transmitidas en parte por escrito, en parte oralmente (en el último caso tenemos la *citatio implicita),* sin llamar la atención sobre su deficiencia o posibles inexactitudes (véase, por ejemplo, el registro de las generaciones en *Gen.* 5). El Espíritu Santo no le ha revelado el verdadero estado de cosas porque se trataba de cosas sin importancia alguna para la concepción religiosa total. En efecto, la finalidad de la Sagrada Escritura es meramente religiosa y no profana. Asimismo encontramos con frecuencia en el AT, sobre todo en los libros más antiguos, narraciones que contienen un elemento histórico y de importancia para la religión, pero que son relatadas por el autor en el estilo poético del Oriente o que existían ya de antemano bajo la forma de narraciones poéticas. La lectura atenta de tales narraciones nos permitirá deducir el verdadero sentido a partir del modo de expresión. En caso de pensar que ciertas narraciones históricas deben entenderse en sentido literal, llegaríamos a formarnos ideas bien poco dogmáticas e indignas de Dios. Ya San Agustín ha llamado nuestra atención sobre este punto *(De genesi ad litteran* 6, 12); Dios, dice él, no amasa el cuerpo con manos humanas y sirviéndose del lodo, como lo hacen los niños que en invierno construyen figuras con la nieve, insuflándole luego la vida por las narices. Dios tampoco trabaja durante seis días como lo hacen los hombres, para descansar el día séptimo. Dios ni siquiera trabaja, sino que lo crea todo por medio de su palabra todopoderosa e inmanente, cuya eficacia es de tal modo infinita que sus efectos aparecen en el orden de la existencia, sin que por eso surgiese una relación real entre el operante y lo operado. De ahí se deduce que la historia

de la creación es, por ejemplo, una narración acomodada al modo de trabajar del hombre, destinada a explicar a los hijos de Israel que todo lo que existe, aun las cosas consideradas como dioses por los egipcios y otros paganos, el sol, y las estrellas, y el mar, y el Nilo son criaturas del Dios verdadero y eterno; que han sido creadas de la nada por su palabra omnipotente. Del mismo modo deben ser interpretados los capítulos siguientes, que tratan de la historia primitiva de la Humanidad. Un fondo indudablemente histórico ha sido descrito de un modo popular, debiendo tener aquí en cuenta que este modo de descripción contiene bajo forma simbólica verdades humanas y teológicas. La exactitud de nuestra afirmación la confirma el colorido de las correspondientes narraciones que pertenecen a una época cultural totalmente distinta.

Del mismo modo, podemos y debemos pensar que son narraciones legendariamente matizadas no sólo todas aquellas cosas cuya interpretación rigurosamente histórica nos pondría en contradicción con hechos históricos seguros, es decir, las narraciones cuya interpretación histórica sea excesivamente artificiosa, sino también todas las narraciones cuya interpretación literal implicase ideas indignas de Dios. Otra cosa hay que tener en cuenta todavía: aun en los casos en que el autor sagrado nos transmite con sus propias palabras acontecimientos históricos, se sirve de formas y estilos empleados en su tiempo y dentro de su pueblo, tal como hoy se sigue narrando en el Oriente y aun en China y el Japón. Tampoco aquí la misión del Espíritu Santo consiste en asegurar la precisión y exactitud históricas de acuerdo con lo que hoy exigimos del historiador en el Occidente. El Espíritu deja al autor que narre tal como se suele narrar, pero de tal modo que aparece con toda claridad el conocimiento religioso que ha de ser evidenciado por la totalidad del suceso histórico... Si de esta manera el autor neotestamentario conserva la libertad de escoger, ordenar y acentuar las cosas en correspondencia con su finalidad y misión, el Espíritu Santo permite que el autor del AT desarrolle de un modo todavía más libre sus capacidades narrativas, puesto que no pretende escribir historia propiamente tal, sino que se sirve de una figura o de un suceso histórico para tejer en torno a ellos una narración ético-religiosa o verdadera poesía. Por ejemplo, el *Libro de la Sabiduría* es una obra didáctica, inspirada, de la época tardía del judaísmo, que pone en boca de Salomón las palabras de sus enseñanzas. El libro de Job es un diálogo filosófico-religioso que surge en torno a la figura histórica de un justo de tiempos antiguos y terminado por Dios autoritativamente en la poesía inspirada.

Pero podrá decir alguno: Entonces al leer la Sagrada Escritura nadie puede saber qué es y no es verdad, cuáles de sus narraciones son o no son históricamente verdaderas. Nosotros contestamos: Así es, en efecto; pero no es la verdad histórica lo que importa. Por lo que se refiere al contenido religioso del libro de Tobías importa poco que se trate de una novela religiosa o de una narración histórica. Nosotros tenemos que tomar la Sagrada Escritura tal como ha sido escrita y de acuerdo con lo que el Espíritu Santo ha intentado con ella: no es un manual histórico moderno, no es ni siquiera una obra teológica de consulta; es un libro vivo, cuyo contenido tiende siempre a excitar e inspirar vida religiosa, aun en los casos en que trata de historia profana. Todos los libros de la Sagrada Escritura, comenzando por los libros de Moisés hasta los libros de los Reyes, en

especial, ponen suficientemente de manifiesto esta tendencia, tanto si tenemos en cuenta la selección de temas como el modo de expresión.

Las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia relativas a la infalibilidad de la Sagrada Escritura, de acuerdo con las cuales los historiadores sagrados *sine ullo errore* (sin error alguno) escriben la verdad, tanto en lo que concierne a asuntos religiosos como profanos, deben ser, pues, entendidas debidamente. En todos los casos en que el escritor declara expresamente o insinúa con su modo de expresarse que el estado de cosas es este o el otro y que debe ser entendido de esta o aquella manera, en tales casos el Espíritu Santo mantiene libre de todo error la respectiva afirmación positiva. En tales casos se nos narran hechos históricos verdaderos. El determinar dónde y cuándo sucede esto es una misión reservada a la exégesis científica. En última instancia sólo puede decidirlo el Magisterio eclesiástico." Véase el § 13, sobre todo también la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30-9-43), de Pío XII. Cfr. D. 2292/4; NR. 126a-126c.

Debemos destacar aquí que también la forma de expresión se halla bajo la influencia normativa de la inspiración del Espíritu Santo y que los libros de la Sagrada Escritura presentan raras veces enseñanzas religiosas abstractas, sino que tienen casi siempre como punto de partida una situación histórica determinada.

4. En el transcurso de la historia han surgido varias interpretaciones de la narración del *Génesis*, de acuerdo con los principios que acabamos de exponer, en gran parte superadas ya por la Teología moderna. Especialmente cabría nombrar tres *teorías principales:* la interpretación literal, la teoría de los períodos y la interpretación idealista.

a) Para solucionar las dificultades de tipo científico, la *interpretación literal* afirma que las capas geológicas se han formado a consecuencia de diversos aluviones y otras catástrofes, especialmente el diluvio bíblico (teoría diluvialista), o que son restos de una creación anterior (teoría restauracionista). *Gen.* 1, 2 habla de un mundo que ya ha desaparecido, describiéndose su restauración en los versos siguientes. Contra la primera tentativa de explicación se puede objetar que las capas geológicas son profundísimas, así como el hecho de que en las más profundas no se encuentra huella alguna del hombre. Sobre todo se puede oponer a ella la narración relativa al cuarto día (creación del sol, de la luna y las estrellas). Contra la segunda tentativa de explicación se puede objetar también que está en oposición con las realidades geológicas y además el hecho de que intercala arbitrariamente una total creación del mundo entre los versos primero y segundo del cap. 1.° del *Génesis.*

b) La *teoría de los períodos* afirma que los días del *Génesis* son largos períodos y trata, en muchos casos, de establecer una armonía entre ellos y los geológicos. Contra la primera parte de la teoría se opone el hecho de que la palabra bíblica "Yom" no se puede interpretar en el sentido de período ("mañana" y "tarde"; véase especialmente *Gen.* 1, 4 y sig.). Contra la segunda parte de la teoría puede afirmarse que las capas geológicas no corresponden de ningún modo a los seis días y que la Geología no conoce hecho alguno que pueda justificar la afirmación de que existen seis capas.

c) La *teoría idealista* enseña que la narración bíblica no implica un

orden temporal, sino un orden lógico. El escritor sagrado destaca seis momentos lógicos en la obra de la creación, presentándolos bajo la imagen de una obra de seis días. La narración bíblica no dirá sobre el hecho si Dios ha creado el mundo en un instante, o en algunos días, o durante largos períodos. Diversos representantes y formas de esta teoría afirman que la narración bíblica es una alegoría o un revestimiento poético, o que la historia de la creación pretende consagrar cada uno de los días de la semana a una correspondiente obra de la creación, destacando la importancia del descanso sabático (teoría liturgicista), o que el hagiógrafo se sirve de narraciones populares para destacar con toda claridad y de una manera concreta que Dios es el creador y que es necesario santificar el sábado (Lagrange), o que la historia de la creación reproduce las visiones mediante las cuales Dios habría revelado a Adán el hecho de la creación, o que la narración bíblica reproduce antiguos mitos orientales (Gunkel). En la época de los Santos Padres representan teorías idealistas San Clemente de Alejandría, Orígenes, San Atanasio y, especialmente, San Agustín.

Exceptuando las ideas defendidas por Gunkel, todas las otras formas de teorías idealistas no han sido condenadas por la Iglesia, exigiendo ésta solamente que en general se debe reconocer el carácter histórico de *Gen.* 1-3, admitiendo, sobre todo, que el mundo ha sido creado por Dios en el comienzo del tiempo y, además, especialmente la creación del hombre, la formación de la mujer, la unidad del género humano, la felicidad original de los primeros hombres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad, el precepto impuesto por Dios al hombre para probar su obediencia, la transgresión de este concepto bajo la influencia del diablo, la consiguiente pérdida del estado de inocencia original y la promesa del Salvador: *Decisión de la Comisión Bíblica, 9 de junio de 1909* (D. 212 y sigs.).

La doctrina eclesiástica no condena la teoría de que un mito ha podido ser el cuerpo lingüístico de la revelación divina transmitida por la Biblia. El escritor sagrado, inspirado por el Espíritu Santo, ha podido servirse de un mito para revestir, es decir, encarnar la Revelación, lo mismo que el apóstol San Juan, que vivía en el mundo del helenismo, se sirve de la expresión Logos y de categorías gnósticas para hablar del Hijo de Dios. El contenido proviene de Dios. Pero Dios se vale de las formas humanas de expresión.

5. Por no haberse establecido una distinción entre forma de expresión y contenido surgieron complicaciones superfluas en el *caso de Galileo.* Mientras que al principio las doctrinas de Galileo fueron admitidas con entusiasmo por círculos eclesiásticos (aun por el Papa Pablo V), más tarde la Congregación de la Inquisición (predecesora del Santo Oficio) prescribió en el año 1616 que las teorías relativas a la quietud del sol y movimiento de la tierra no se podían ni mantener, ni enseñar, ni defender, por estar en oposición con la Sagrada Escritura. Las demás medidas adoptadas quedaron limitadas a la prohibición de algunos libros, asunto que la Congregación de la Inquisición dejó en manos de la Congregación del Indice. Además de tres libros nombrados expresamente—ninguno de ellos era de Galileo—, fueron prohibidos todos los libros que defendiesen el sistema copernicano. Al principio no fué condenado ningún libro de Galileo, ni aun siquiera su libro *Sobre las manchas del sol.* No obstante, en el año 1633 los jueces de la Inquisición prohibieron el *Dialogo sopra i due*

massimi sistemi, publicado un año antes, declarando, además, que Galileo se había hecho sospechoso de herejía, puesto que parece haber defendido la enseñanza falsa y opuesta a la Escritura, según la cual la tierra se mueve y el sol permanece siempre inmóvil y es el centro del mundo, enseñando además que se puede mantener y defender como probable una opinión que ha sido definida como opuesta a la Sagrada Escritura. L. v. Pastor *(Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* XIII, 1929, págs. 629 y sig.) escribe sobre este caso: "Lo triste en el caso de Galileo es que el desacierto de los representantes de la Iglesia se cometió en nombre de la religión. Mezclado con fábulas y exageraciones, este caso ha presentado una ocasión, a través de los siglos, a todos los enemigos de la Iglesia para despreciarla y combatirla. Pero dondequiera que intervenga el hombre ocurrirán necesariamente desatinos, a no ser que Cristo instituya un tribunal dotado de infalibilidad, lo cual no se puede afirmar ni siquiera del tribunal de la Inquisición, aun cuando sus decisiones hayan sido confirmadas por el Papa, siempre que éste no hable *ex cathedra.*"

Véase L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* XII, 1927, 203-14; XIII, 1929, 616-30. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newton,* 1945. Idem, *Der Fall Galilei und. wir,* Lucerna, 1934. B. Jansen, S. J., *Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500-1800,* en "Scholastik" 16, 1941, 214-80. Idem, *Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant,* en "Scholastik" 16, 1941, 1-10. R. Guardini, *Welt und Person,* 1940. Ann. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhundert,* Essen, 1945 (véase P. Hoenen, en "Gregorianum" 28, 1947, 164-72). A. Müller, *Naturwissenschaft und Metaphysik,* en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosopie,* 1940, 40-62. K. Riezler, *Physics and Reality. Lectures of Aristote on Modern Physics on International Congress of Science,* Cambridge, 1940. E. Spiess, *Von der Physik zur Metaphysik. Max Planck: sein Weltbild und seine Weltanschauung* "Divus Thomas" (Fr), 21, 1943, 423-50. P. Wyser, O. P., *Der Fall Galilei un wir Thomisten. Philosophie und Naturwissenschaft,* en "Divus Thomas" (Fr), 21, 1943, 412-22. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften,* 9.ª ed., Zurich, 1948. Al. Wenzl, *Naturwissenschaf und Christentum,* Munich, 1948. H. Conrad-Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven,* Heidelberg, 1949.

Para juzgar con ecuanimidad sobre estas falsas y funestas decisiones, en las cuales se consideró como cuestión de fe un asunto meramente profano, conviene no olvidar nunca que la Iglesia, en todos los tiempos, está sometida a las debilidades e imperfecciones de todo lo humano (véase el tratado sobre la Iglesia) y que existe una evolución del conocimiento de la fe. Las medidas adoptadas contra Galileo contribuyeron a que se desarrollasen fuera de la Iglesia las ciencias naturales, que tan gran incremento han experimentado a partir de los comienzos de la Epoca Moderna. Pero no se debe exagerar la importancia negativa de esas medidas, ya que se puede dudar que la Humanidad hubiese evolucionado de otro modo de no haberse presentado el "caso Galileo". Desde los comienzos del Humanismo y Renacimiento ha ido apartándose cada vez más de la Iglesia, tanto más cuanto que los éxitos triunfales de las ciencias naturales parecían confirmar que la Humanidad puede erigir formas nobles de existencia sin la ayuda de la Iglesia.

§ 102

Las ideas divinas

Dios ha creado el mundo en conformidad con un plan eterno e ideas eternas (doctrina teológica segura)

1. El plan e idea del mundo es la *propia esencia* de Dios en cuanto que Dios mismo contempla su imitabilidad (*mundus intelligibilis, causa exemplaris*). La esencia divina es el *arquetipo* y la *norma originaria* de todas las criaturas. El plan de Dios, lo mismo que su esencia, es eterno, inmutable y simple. Cada una de las cosas concretas imita la esencia de Dios de un modo análogo y desde un determinado punto de vista. Todas son, por tanto, pensamientos de Dios realizados concretamente y que aparecen en el mundo espacial-temporal. El mundo es la automanifestación finita de Dios. Dios manifiesta en las cosas *su gloria, su hermosura y su poder. En cierto sentido, puede* decirse que Dios expresa mediante las cosas su propia esencia, poniéndose ésta de manifiesto en ellas de un modo velado.

A pesar de la diversidad de las cosas, sus arquetipos divinos son en Dios una sola e idéntica realidad activa. De la *pluralidad de las ideas* en Dios sólo se puede hablar en cuanto que la esencia infinita de Dios se manifiesta múltiplemente en cosas limitadas que la imitan y se convierten de este modo en imágenes, esbozos y huellas de la Divinidad. Así, el mundo viene a ser algo que hace referencia a Dios, una especie de mensajero de Dios.

Pero conviene tener siempre presente que las cosas son solamente *imitaciones análogas* de Dios. Dios no llega a identificarse con su obra como el artista con la suya. La desemejanza entre el Creador y su obra es mucho más grande que la semejanza (Cfr. § 37). En lo que concierne a su ser ideal, todas y cada una de las cosas tienen en Dios, desde la eternidad, una forma determinada.

2. La *Sagrada Escritura* nos enseña que Dios ha creado todo con sabiduría: *Ecle.* 40, 15; *Sal.* 103 [104], 24; *Prov.* 3,

19; 8, 27. Especialmente del hombre dice que ha sido creado a imagen de Dios (*Gen.* 1, 26). La sabiduría lo ha creado todo a modo de artista (*Sal.* 7, 21).

El testimonio más evidente lo tenemos en la expresión *Logos*. Como ya expusimos en el primer volumen, en este concepto desembocan las ideas del AT sobre la «palabra» y diferentes doctrinas griegas, especialmente las enseñanzas platónico-estoicas relativas a las ideas. El Logos ha formado el plan del Padre, entre otras cosas, su plan eterno del mundo y las ideas de las cosas particulares. El Logos contiene la concepción divina del mundo, siendo la imagen adecuada de la idea del mundo que tiene el Padre, el arquetipo y cifra del mundo y de toda la realidad del Cosmos. Véase el § 86.

3. En la *época de los Santos Padres*, San Agustín expuso una forma cristiana del idealismo platónico. Según Platón, las ideas son arquetipos de las cosas y realidades autónomas; en San Agustín, las ideas son pensamientos de Dios. Como quiera que el Padre ve la imitabilidad de su esencia en el fecundo conocimiento mediante el cual engendra al Hijo, las ideas encuentran expresión sintética en el Hijo (Logos) engendrado por el Padre. Por eso San Agustín afirma que el Logos es el pensamiento artístico (Ars) de Dios. Dios es un artista creador. En el prólogo del *Evangelio de San Juan* (1, 4), descubre San Agustín una referencia a ello. Todo lo que ha sido hecho, tenía vida en El. De acuerdo con esto, todas las cosas tenían en Dios un ser eterno e increado, en cuanto que existían en el Espíritu de Dios bajo la forma de pensamientos divinos.

El platonismo cristianizado por San Agustín se ha convertido en perdurable patrimonio de la teología cristiana (véase, especialmente, el ejemplarismo de San Buenaventura), prestando excelentes servicios en lo que concierne la comprensión de la relación Dios-Mundo. Las ideas constituyen una especie de puente entre el ser infinito y el finito, permitiéndonos comprender que la creación del mundo presupone los procesos vitales de Dios. Véanse los §§ siguientes.

4. De la doctrina relativa a las ideas divinas se deducen las siguientes importantes conclusiones:

a) Cada una de las cosas, especialmente cada uno de los hombres, nos revela un aspecto determinado de Dios, de modo

que el conjunto de las diferencias y diversidades humanas nos ofrece *una imagen viva de Dios.*

b) Por ser ideas divinas realizadas, todas las cosas poseen un grado especial de *dignidad* y *valor.* La dignidad inmanente de las cosas es la justificación de su existencia. Cuanto mayor es la dignidad de una cosa, tanto más grande es su derecho a existir y tanto más potente su capacidad existencial.

c) El hecho de que todas las cosas y el Universo entero son realizaciones de ideas divinas implica, funda y garantiza el *sentido* y la *cognoscibilidad* del mundo y de cada una de sus partes. El espíritu divino está «invertido» en el mundo, por así decirlo. Por eso no son en manera alguna absurdos los esfuerzos mediante los cuales el hombre trata de conocer, de comprender y dominar espiritualmente el mundo en que vive. En oposición con este estado de cosas se hallan el irracionalismo y nihilismo, los cuales afirman que el mundo no puede ser conocido, y que carece de sentido. Cfr. el § 72.

Es cierto que el contenido espiritual del mundo no es directamente cognoscible. Sólo podemos descubrirlo a costa de penosos esfuerzos espirituales. El pecado humano lo ha velado de un modo especial. En toda su gloria se manifestará cuando la Omnipotencia divina haya producido un cielo nuevo y una tierra nueva. Hasta ese momento, todos los esfuerzos cognoscitivos humanos seguirán siendo siempre tentativas practicadas con el fin de levantar el velo que recubre y oculta el ser. La fe en las ideas divinas nos da ánimos para no desistir de estos esfuerzos, aunque sólo progresemos lentamente. El que guiado por la luz de la fe se esfuerza por comprender el mundo, está seguro de que sus esfuerzos no son un trabajo de Sísifo, sabe que dentro de la Historia obtendrá éxitos parciales y pleno éxito allende de la Historia, de modo que llegará el día en que quedará explicado y esclarecido todo lo que ahora parece ser absolutamente irracional e incomprensible.

d) Admitido que todas las ideas divinas constituyen una unidad y que en Dios son realmente idénticas, diferenciándose sólo virtualmente (véase en el § 67 la explicación de estas expresiones), deberemos también admitir que todas las cosas del mundo constituyen una totalidad de relaciones, *un Universo*, un Cosmos.

e) Más tarde expondremos la importancia que tiene para el *hombre* el hecho de que es la realización de un pensamiento divino. Por de pronto, observemos aquí que el hombre está realmente en relación viva con todas las cosas de este mundo, por ser como ellas la realización de una idea divina. El hombre está de tal modo relacionado con todas las cosas, que su existencia es fundamentalmente co-existencia. El coexistir se manifiesta concretamente de diferentes modos. Una forma especial del encuentro del hombre con las demás criaturas es el *conocimiento;* otra forma superior, de mayor alcance y más profunda, es el *amor.*

f) La idea que Dios tiene de las cosas implica todo el *proceso evolutivo,* a partir del primer germen hasta la última forma que puedan adoptar los seres particulares. La forma última de la creación entera es eso que la Sagrada Escritura llama «nuevo cielo y tierra nueva», expresión que se halla tanto en el Antiguo como en el NT. En el nuevo cielo y en la nueva tierra, cada una de las cosas recibirá la forma que corresponde al mundo transformado. El hombre obtiene su última forma, la que Dios le ha señalado, cuando voluntariamente se decide a adoptarla, es decir, cuando se somete libremente a la voluntad de Dios. Cuanto más acomoda su vida a la voluntad de Dios, tanto más se acerca a la idea de su esencia y vida, idéntica con Dios, y tanto más es él su propia mismidad. Cuanto más se aparta de Dios, tanto más se separa de su idea, de su arquetipo y, por tanto, de su esencia. Aquí aparece con toda evidencia que la pérdida de Dios implica la pérdida del propio ser.

g) El hombre llega hasta Dios mediante *Cristo,* en quien se ha convertido en realidad histórica el Logos, es decir, el arquetipo e imagen originaria del mundo. La unión con Dios y con la idea divina del propio ser significa unión con Cristo. El hombre se acerca, pues, a Dios por el camino de la imitación de Cristo.

h) Aparece aquí también con palmaria evidencia que *el servir y amar al prójimo es servir y amar a Cristo.* Porque en todos los seres se manifiesta de alguna manera Cristo, el arquetipo eterno de cada uno de los hombres. En todos los hombres resplandece el semblante de Cristo, aunque múltiplemente desfigurado, a pesar de la autonomía personal de cada uno de

los seres humanos, de modo que el trato con nuestros semejantes es un encuentro con Cristo (véase *Mt.* 25, 34-46).

i) Como quiera que en el Logos se hallan también las *ideas del bien, de la verdad y de la belleza,* la búsqueda de los correspondientes valores es búsqueda del Logos. Y como quiera que el Logos ha aparecido históricamente en Cristo, el que busca el bien, la verdad y la belleza, busca al Hijo de Dios encarnado, crucificado, que ha resucitado, y que vive ahora en la gloria de Dios. De este modo se nos revela en este pasaje que la concepción divina del mundo es personalista y no a la manera de una cosa.

§ 103

La creación, obra común de las tres divinas personas

1. *La obra de la creación es realizada por Dios trino, como único principio* (dogma).

Véase el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428; cfr. § 99) y el decreto para los jacobitas (D. 706). Cfr. el § 49.

No está en contradicción con este dogma el hecho de que la acción creadora se realice según el orden divino (atemporal) o según las procesiones y relaciones divinas.

2. *a*) El AT hace referencia a ese hecho cuando repite continuamente que Dios crea mediante la *palabra,* que estructura la Historia mediante la palabra, que juzga mediante la palabra (*Is.* 11, 4; 55, 10 y sigs.; *Sab.* 16, 12, 24 y sigs.; 18, 14 y sigs.; *Eclo.* 43, 26; véase el § 86). Por lo que se refiere al primer punto, en el *Génesis* se dice que Dios crea hablando, diciendo algo (*Gen.* 1, 1 y sigs.). Dios lo manda, y la creación entera aparece (*Iudith,* 16, 14; cfr. 9, 6). Los cielos han sido hechos por la palabra del Señor, el aliento de su boca ha creado todos sus habitantes. Basta con que Dios lo diga y se hace todo lo que ha de ser hecho (*Ps.* 32 [31], 6, 8 y sigs.; cfr. *Ps.* 118 [117], 89).

Las expresiones «hablar o decir divino», «palabra de Dios» frecuentemente empleadas en el AT, no implican una revelación formal del Logos divino, de la segunda Persona de la Trinidad,

sino que manifiestan la eficacia omnipotente de la actividad divina. No obstante, el creyente de la Nueva Alianza, iluminado por la luz de esta nueva revelación, puede percibir que la expresión «palabra» del AT hace referencia al Logos personal (véase el § 44). Lo que el AT designa con la expresión «palabra» es, en definitiva, el Logos revelado por el NT. Este Logos es la fuerza omnipotente mediante la cual el Padre crea el mundo. En él se halla, al mismo tiempo, la eterna idea divina del mundo. El Logos es la garantía de la existencia y del sentido del mundo. Con respecto a este doble significado del Logos, véase el § 86.

Vamos a repetir aquí algunas de las ideas expuestas en ese párrafo. Dios conoce toda la profundidad y amplitud de la naturaleza divina, conociendo al mismo tiempo cómo puede ser imitada de diferente modo y análogamente bajo forma finita, y cómo se manifiesta efectivamente en virtud de la voluntad amante y creadora. Su Hijo, la Palabra divina personal, el Pensamiento divino substancial y omnipotente, es expresión de este universal conocimiento. En él adquiere forma, en cierto modo, el pensamiento del Padre, pensamiento que abarca también todo el plan del mundo y todas las cosas. En el Hijo «dice» el Padre ante sí mismo lo que quiere y se propone crear. Para expresarlo con más precisión: El Padre consulta el plan de la creación del mundo con el Hijo, que es la Palabra personal del Padre y la respuesta personal a lo que dice el Padre (§ 86). De esto da testimonio el prólogo del *Evangelio de San Juan* (1, 3): «Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (J. Dillersberger, en *Das Wort vom Logos*, 1935, pág. 54 y sig.) interpreta del siguiente modo este pasaje: «La expresión «todas las cosas fueron hechas por El» manifiesta que el Hijo es el principio mediador de la creación del mundo. De ningún modo se puede negar que eso no se refiere a la creación primera y directa, que atribuye al Hijo una especie de creación instrumentalmente operativa. Porque la esencia del instrumento consiste en el hecho de que «por» él se hace algo que en primer lugar es hecho por aquel que se sirve del instrumento. Si esto ha de tener algún sentido dentro de la divinidad, el sentido no puede ser otro que el atribuído al correspondiente pasaje por la interpretación de la Teología católica: El Padre crea por medio del Hijo en cuanto que tiene presente en el «Logos», en la Palabra, la idea y el plan de lo que ha de ser creado, en cuanto que ha «consultado» y expresado dentro de

sí, por decirlo así, todo lo que quiere crear. Por consiguiente, con respecto a la Creación, el Hijo es el plan y la imagen de todo lo que ha de ser creado, la primera y original idea de Dios, una idea que contiene todos los pensamientos e imágenes, es decir, el arquetipo de la Creación, en conformidad con el cual se hace y estructura todo lo que es. Por otra parte, el Hijo es también el órgano ejecutivo en cuanto que el Padre se sirve efectivamente de la Palabra para ejecutar concretamente su plan. En la Sagrada Escritura, el Dios creador crea siempre mediante la palabra, diciendo algo. Este modo de expresión es de gran importancia e implica un profundo misterio. «Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos...» «Porque dijo El y fué hecho; mandó y así fué» (*Ps.* 33a [32], 6. 9). Este modo de expresión manifiesta de una manera humanamente comprensible un sentido misterioso y profundo, a saber: que Dios no ha querido ni ha podido crear sin la Palabra, sin su Hijo. Ha tenido que crear «por El», pues Dios no tenía ningún otro plan y no tenía otra posibilidad de realizar el plan. Por consiguiente, con respecto a la Creación, el Hijo es tan esencial y necesario como el Padre... Aquí se manifiesta, por consiguiente, el misterio profundo que media entre el Logos y el mundo. Ambos están entre sí en la relación mutua de arquetipo e imitación, plan y ejecución, instrumento y estructuración, instrumento y música.» Cfr. también el comentario de Fr. Tillmann y de A. Wikenhauser.

Pero hay que guardarse bien de pensar que la relación entre el mundo y el Hijo, en cuanto que éste es la Palabra eterna del Padre, sea más íntima que la que media entre el mundo y el Padre. Los dos, junto con el Espíritu Santo, son el fundamento del mundo. La voluntad divina que crea las cosas de la nada tiene que pasar desde el Padre al Hijo, porque el Padre no piensa ni puede pensar, no hace ni puede hacer nada sin el Hijo» (*Io.* 5, 17. 19-36). Posee su «mismidad» personal en santa y bienaventurada comunión con el Hijo (cfr. el § 58: las relaciones inmanentes en Dios). Viceversa, el Hijo, sin el cual el Padre no puede pensar, amar y obrar, ha recibido del Padre todo su pensar, amar y obrar. Debe al Padre su ser personal y su actividad. «En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo» (*Io.* 5, 19). «Al actuar de este modo—también en la Creación—actúa a modo de Hijo, es decir, en cuanto que ha recibido del Padre su divino poder.

Por eso se expresa la Sagrada Escritura con correctísima exactitud cuando dice «por El» ha sido hecho todo, apreciando en lo justo la peculiaridad del Padre, que actúa y obra de por sí, y la peculiaridad del Hijo, que ejerce su poder y poderío en cuanto que los recibe del Padre, es decir, como si el Padre crease «por El» (Dillesberger, *l. c.*, 58).

b) Pero todavía tenemos que dar un paso hacia adelante. El AT habla también del «espíritu» de Dios en relación con la creación. Véase el § 44. Esta palabra expresa, en primer lugar, una especial relación entre Dios y el mundo. No obstante, a la luz del NT puede descubrirse en el empleo de esa palabra una especie de anteproyecto de la plena revelación del Espíritu Santo, tal como tendrá lugar en el NT. Según lo que nos enseña el NT, del Espíritu Santo puede decirse lo siguiente: El Padre y el Hijo no poseen ni hacen nada sin el Espíritu Santo. En efecto, las tres divinas Personas poseen la misma esencia, el mismo pensar, amar y hacer. Sólo se diferencian mediante la diversidad del yo y del tú. Por consiguiente, el Espíritu Santo recibe necesariamente del Padre y del Hijo el plan del mundo, del cual es expresión el Hijo. El Hijo lo recibe por vía del proceso fecundo, cogitativo, cuya expresión es el segundo Yo divino, es decir, el Hijo mismo. El Espíritu Santo lo recibe por vía de la fértil unión amorosa entre el Padre y el Hijo. Debido a la esencia misma de la generación, que es una acción fecunda del Padre, el Hijo, que es expresión del conocimiento del Padre, tiene que abarcar necesariamente las cosas del mundo; al contrario, la aspiración del Espíritu Santo, que es un acto amoroso, no implica de por sí necesariamente el hecho de que el Espíritu Santo tenga que recibir el plan del mundo del Padre y del Hijo. Lo recibe, no obstante, en la aspiración, porque ésta es un acontecimiento que tiene lugar dentro de Dios, donde las tres divinas Personas se entregan mutuamente todo lo que son y poseen, exceptuando solamente la personalidad.

De este modo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen el mismo plan del mundo. El Padre lo posee sin originación, el Hijo, en cuanto que es Hijo, es decir, lo recibe por vía de generación; el Espíritu Santo lo posee en cuanto que es Espíritu Santo, es decir, en cuanto que lo recibe del Padre y del Hijo en la aspiración. Como el Hijo es expresión del pensamiento del Padre, recibiendo el plan del mundo por vía de este deter-

minado modo de su procedencia, la Escritura dice con respecto a él (y no con respecto al Espíritu Santo) que el mundo ha sido hecho «por El». Este estado de cosas se puede formular también del siguiente modo: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que son un solo Dios, poseen desde la eternidad el plan del mundo en total y de cada una de las cosas.

c) Otra cosa hay que tener en cuenta todavía: El Padre *no sólo posee una idea eterna del mundo, sino también un eterno querer y amar el mundo.* El Padre entrega al Hijo la voluntad con que ama y quiere el mundo, lo mismo que le entrega la idea del mundo. El Hijo recibe del Padre la acción amorosa en la cual se sumerge en el Padre, recibiendo, por consiguiente, el amor a las criaturas. Ahora bien, el Padre y el Hijo se aman con un eterno acto amoroso. Con el amor en que se sumergen mutuamente abarcan también a las criaturas. El Espíritu Santo es revelación, confirmación y sello de este amor entre el Padre y el Hijo (§ 90). Por consiguiente, sobre el mundo recae también el amor cuyo sello dentro de Dios es el Espíritu Santo. Este amor es creador. Es el amor del Creador o la amorosa voluntad creadora. Puesto que el mundo es afectado por el amor del Padre y del Hijo, el amor en persona, es decir, el Espíritu Santo, tiene que amar también al mundo. En el amor que recibe del Padre y del Hijo, en el cual se entrega al Padre y al Hijo, amor que es idéntico con él mismo, tiene que ir incluído el amor al mundo. Lo mismo que las cosas tienen un ser ideal eterno, expresado en el Hijo, así también se hallan eternamente en el campo del amor divino que fluye eternamente en el Espíritu Santo. Tenemos, pues, como resultado, lo siguiente: El Hijo debe al Padre el amor a las cosas, el Espíritu debe al Padre y al Hijo ese mismo amor. El Padre posee el amor a las cosas sin originación, el Hijo lo recibe del Padre mediante la generación, el Espíritu Santo lo recibe del Padre y del Hijo mediante la aspiración.

Por consiguiente, se podría decir: El Padre crea el mundo *por el Hijo en el Espíritu Santo.* En el Espíritu Santo, en cuanto que en él se confirma y sella dentro de Dios el amor creador, que es el fundamento del mundo (§ 90 y sigs.); por el Hijo, en cuanto que el Hijo recibe del Padre el amor creador del Padre, amor que se comunica al Espíritu Santo mediante el Hijo,

y, además, en cuanto que en el Hijo encuentra expresión dentro de Dios la idea divina del mundo.

Pero del mismo modo que el Hijo no tiene con respecto al mundo una relación más íntima que el Padre, así también la relación en que está el Espíritu Santo con respecto a la creación no es más íntima que la del Padre y la del Hijo.

d) El estado de cosas que venimos describiendo podría expresarse también de la siguiente manera: El Dios único, que existe en cuanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, crea el mundo, o de otro modo: como quiera que Dios es luz y amor, el amor luminoso y omnipotente que existe como Padre, Hijo y Espíritu Santo, crea las cosas conforme a un plan rebosante de amor, expresado por el Padre en el Hijo y comunicado al Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Esta explicación garantiza, por una parte, la unidad de la actividad «ad extra» de Dios. Por otra parte, aparece con claridad de qué modo se verifica la comunicación de la actividad divina. Para llegar a comprender mejor estas cosas, conviene recordar que la actividad homogénea de Dios se halla estratificada de fuera hacia adentro. Si se considera desde fuera la actividad creadora divina, habría que decir que se trata de un acto único, simple, inspirado por el Amor, que es Dios mismo. En la interioridad de Dios mismo, esa actividad aparece trinitariamente estratificada. Se mueve desde el Padre, a través del Hijo hasta el Espíritu Santo, volviendo desde aquí hasta el Padre, fluyendo a modo de corriente de amor divino, la cual (debido a un acto de decisión divina) sobrepasa las márgenes del océano amoroso divino e inunda los abismos de la nada.

3. Esta explicación de la creación divina contribuye a esclarecer un problema importante y difícil, el problema que concierne a *la diferencia entre el orden natural y sobrenatural.* Como quiera que el Dios trinitario hace existir el mundo mediante un acto simple y único, las criaturas no pueden ser una revelación de la realidad trinitaria divina. Por otra parte, como quiera que existe trinitariamente el Dios que creó el mundo, el espíritu iluminado por la fe puede descubrir en él huellas y vestigios de la Trinidad. El semblante trinitario de Dios se trasluce en las cosas tan imperceptiblemente, que el espíritu creado no puede percibirlo cuando no ha sido iluminado por la fe, y tan perceptiblemente como puede verlo el espíritu ilumi-

nado por la fe. Es lo mismo que sucede cuando alguien pasa detrás de un telón. Si éste no está iluminado, no se puede ver al que pasa detrás de él. Si está iluminado, se puede ver pasar una sombra fugaz. Del mismo modo puede ver el espíritu humano iluminado por Dios las siluetas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ocultas tras las cosas. El aspecto o faceta frontal de las cosas revela solamente la gloria de la esencia divina única.

Sirviéndonos de nuevo de la idea de estratificación, podríamos decir que en la creación resplandece solamente el lado exterior de la gloria divina, que las criaturas se hallan en el ámbito externo del amor divino, notificando solamente la existencia de ese ámbito, pero que al mismo tiempo hacen referencia al estrato más profundo de la vida trinitaria divina. Estas referencias sólo puede comprenderlas el que ha sido instruído por Dios.

Cuando San Agustín dice que las tres facultades del espíritu humano no son solamente huella, sino también imagen del Dios trinitario, expresa con ello que el espíritu humano es algo que indica y hace referencia a la vida interior divina, de un modo especialmente destacado y comprensible para el creyente. Ahora bien, Dios puede conducir el mundo al lugar del cual éste es indicación y silueta. Puede conducirlo a los ámbitos de la vida trinitaria divina y compenetrarlo de esta vida. Véase la relación entre orden natural y sobrenatural en los §§ 114-17. En efecto, desde el principio Dios ha predestinado la creación para hacerla partícipe de su felicidad trinitaria. No ha querido que nunca jamás existiese en el «ámbito exterior» del amor divino. Esto se manifiesta con toda claridad en la Revelación. Dios ha elevado «sobrenaturalmente» al mundo.

4. La Sagrada Escritura, la palabra escrita de Dios, da testimonio de otra relación entre el mundo y la Palabra personal de Dios: El mundo le pertenece en cuanto que es el *Hijo encarnado de Dios*. Sea que el Hijo de Dios quisiere hacerse hombre solamente en un mundo sometido al pecado, con el fin de redimir a aquél, o que se hubiera hecho también hombre en un mundo no sometido al pecado (véase el *Tratado sobre la Redención*): Como quiera que Dios ha querido desde la eternidad la encarnación del Hijo en el real orden de la Salvación, y como quiera que en el mundo creado por El lo inferior sirve a lo su-

perior, la encarnación tiene que ser considerada como coronación de todas las obras de Dios. Es la última y la más luminosa entre todas las palabras que Dios ha dicho y hablado en el mundo. A modo de palabra final y definitiva, Cristo sintetiza y explica todas las palabras que el Padre ha pronunciado en la revelación natural y sobrenatural. Todas han sido pronunciadas en relación con esta palabra final. El Padre ha enviado al mundo a su Palabra personal. Todas las otras palabras han sido pronunciadas por el Padre, mediante el Hijo, en el Espíritu Santo. Como quiera que todas las otras palabras pronunciadas por Dios en la revelación natural y sobrenatural han sido pronunciadas en relación con esta Palabra final, si ésta no hubiese sido pronunciada, aquéllas hubieran quedado sin pronunciar. Por eso, todas las cosas y nosotros mismos también tenemos la existencia por nuestro Señor Jesucristo y en relación con El (*I Cor.* 8, 6). Aquí aparece con toda claridad que el Apóstol se refiere al Cristo histórico, glorificado y que sigue viviendo en la Iglesia (véase la *Cristología*). Hay que tener en cuenta que San Pablo habla de la existencia, es decir, de una realidad natural. Nuestra existencia tiene su fundamento en Cristo, ya que nosotros sólo existimos en cuanto que somos seres que han sido llamados a la Salvación. El universo entero existe en virtud de Cristo y en relación con El (*Col.* 1, 13-17): «El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo, y todo subsiste en El.» (Véase *Hebr.* 1, 1-3, 10.)

Tenemos, pues, que el mundo, en definitiva, no es un orden de por sí autónomo, independiente. Su orden ha sido reasumido en el orden cuyo fundamento es Cristo. «Lo mismo que el sol entre los planetas, así está Cristo en medio de las criaturas, corazón de toda la creación, de quien fluye vida, luz y movimiento hacia todos los miembros, hacia quien gravita todo, para descansar en Dios, en El y mediante El. En la vida práctica, dejándonos guiar por las apariencias, consideramos el sol como fuente auxiliar que existe para el bien de la tierra, y del mismo modo solemos considerar a Cristo como libertador enviado por Dios, es para nosotros nuestro Jesús, de quien esperamos reci-

bir gracias. Pero lo mismo que en el transcurso del tiempo la ciencia ha llegado a enseñar que es el sol el que atrae la tierra, y no al contrario, así también la Teología científica ha de llegar a reconocer de tal modo la importancia universal de Cristo, que pueda considerarle como punto de gravitación de todo el orden del universo» (M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ed. de J. Höfer, 1941, pág. 355).

Se puede y se debe establecer una exacta distinción entre el orden natural y el sobrenatural. No obstante, no se deben separar los dos órdenes. Como quiera que todo ha sido creado por Cristo y «para El», el sentido de la creación quedará consumado cuando se revele en ella la gloria de Cristo, ahora todavía oculta (*Rom.* 8, 19-22). Véanse §§ 114-17 (orden natural y orden sobrenatural) y la *Cristología*.

5. Los *Santos Padres*, principalmente en la polémica contra los gnósticos y los arrianos, expresan frecuentemente la idea de que el mundo ha sido creado por Dios trino en comunidad de acción, así como también el hecho de que esta creación ha sido realizada según el orden inmanente en Dios.

San Ireneo (*Adv. Haereses*, lib. 5, cap. 18, núm. 2; *BKV* II, 200 y siguientes) escribe: "El Padre, en efecto, que es el fundamento de la Creación y de su Palabra, y la Palabra... dan el Espíritu a todos, tal como lo quiere el Padre: al uno en cuanto que ha sido creado solamente para que exista, al otro, que ha nacido de Dios, para que sea adoptado en lugar de hijo. Ha mostrado claramente a todos los que tienen oídos, es decir, a los que quieren oir, que existe un Dios Padre, que está por encima de todo, y una palabra del Padre, que es por todo y por la cual todo ha sido hecho, y que este mundo es su propiedad y ha sido hecho por ella, según la voluntad del Padre, y no ha sido hecho por ángeles, ni debe la existencia a la apostasía, a la caída o la ignorancia, y no ha sido hecho por ninguna fuerza del Prounikos, al cual algunos llaman también madre, ni por ningún otro hacedor del mundo que no conociese al Padre." Y San Atanasio (en la cuarta carta a Serapión, núm. 5; *BKV* I, 467): "Según estos testimonios de la Escritura, aparece con toda claridad que el Espíritu no es una criatura, sino que participa en la obra de la Creación. Porque donde está el Logos, allí está también el Espíritu, y lo que ha sido hecho por el Logos ha recibido del Logos en el Espíritu la fuerza del ser." Igualmente San Basilio (*De Spiritu Sancto*, cap. 16, núm. 38): "En cuanto a la creación de los mismos (de los ángeles), piensa en una causa primordial de lo que ha sido hecho, en el Padre; en una causa productora, en el Hijo; en una causa que comunica la perfección, en el Espíritu; de tal modo que los ángeles servidores existen en virtud de la voluntad paterna, han sido sacados a la existencia por la actividad del Hijo, y la presencia del Espíritu Santo les comunica la perfección. La perfección de los ángeles es su

santificación y la permanencia en la misma. Pero nadie ha de creer que yo afirmo la existencia de tres seres creadores o que la actividad del Hijo es imperfecta. Existe un solo principio de la existencia, el cual es productor mediante el Hijo y perfeccionador en el Espíritu. Ni el Padre, que lo hace todo en todo, tiene una actividad imperfecta, ni el Hijo tiene una creación deficiente, no consumada por el Espíritu. De este modo se reconoce que ni el Padre tiene necesidad del Hijo, en cuanto que sólo con la voluntad produce el mundo, pero quiere por el Hijo, ni éste tiene necesidad de la cooperación, en cuanto que hace como el Padre, pero también el Hijo quiere perfeccionar mediante el Espíritu."

San Agustín explica del siguiente modo, *Io.* 5, 19 (en el vigésimo discurso, núm. 8; *BKV* IV, 347): "Inseparables son, por consiguiente, las obras del Padre y del Hijo. Pero con esta frase: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo", es lo mismo que si dijese: el Hijo no es por sí mismo. En efecto, si el Hijo ha tenido que nacer. Si ha nacido, entonces es de aquel de quien ha nacido. Pero El ha engendrado a alguien que es igual a El. Porque al procreador no le faltaba nada, ni ha buscado el momento oportuno para engendrar el que ha engendrado un ser coeterno, ni ha buscado una madre para engendrar el que ha producido de su interior la Palabra, ni el Padre engendrante ha precedido en el tiempo al Hijo, para engendrar un hijo más joven que El. Quizá diga alguien que después de muchos siglos, en edad madura, Dios ha tenido un Hijo. Lo mismo que el Padre no tiene edad, así también el Hijo no tiene crecimiento; ni aquél ha envejecido ni éste ha crecido, sino que el Idéntico engendró al Idéntico, el Eterno al Eterno. ¿Cómo es eso, dirá alguien, el Eterno al Eterno? Lo mismo que la llama temporal engendra una luz temporal. La llama engendradora tiene la misma edad que la luz que engendra, y la llama engendradora no es antes, según el tiempo, que la luz engendrada, sino que tan pronto como la llama comienza, comienza también la luz. Dame tú una llama sin luz y yo te daré al Dios Padre sin Hijo. Eso, pues, es lo que quieren decir las palabras: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre", porque el ver del Hijo es el haber nacido del Padre. El ver no es una cosa distinta de su sustancia, lo mismo que no es una cosa su sustancia y otra cosa su poder. Todo lo que es, es del Padre. Todo lo que puede, es del Padre, porque lo que es y lo que puede son cosas idénticas y son del Padre."

San Juan Damasceno afirma (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. I, capítulo 8; *BKV*, 20-22): "Nosotros decimos que el fuego brilla mediante la luz que sale de él; no afirmamos que la luz es un instrumento al servicio del fuego, sino que afirmamos más bien que la luz es una fuerza natural. Del mismo modo decimos que todo lo que hace el Padre lo hace mediante su Hijo unigénito, no como por medio de un instrumento, sino como por medio de una fuerza natural y subsistente. Y así como decimos que el fuego luce y así como decimos también que la luz del fuego luce, del mismo modo "lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo..." Igualmente creemos "en un Espíritu Santo, señor y vivificador que procede del Padre" y descansa en el Hijo, "que es adorado y venerado al mismo tiempo que el Padre y el Hijo", como consubstancial e igualmente eterno; en el Espíritu de Dios, "verdadero, eximio", fuente de la sabiduría, de la vida y de la santificación. Es y se llama Dios lo mismo que el Padre y el Hijo, increado, perfecto, creador, que lo domina todo, causa

universal, omnipotente, infinitamente poderoso; domina sobre todas las criaturas, pero no es dominado; diviniza, pero no es divinizado; consuma, pero no es consumado; hace participar, pero no participa; santifica, pero no es santificado; es abogado, pues se hace cargo de las súplicas. En todo es igual al Padre y al Hijo. Procede del Padre, es comunicado por el Hijo y todas las criaturas le reciben. Crea por sí mismo, da a todo subsistencia, santifica y une." En el cap. 12 *(loc. cit.,* págs. 35 y sig.) leemos lo siguiente: "Pero cuando pienso en la relación mutua de la persona, sé yo que el Padre es sol superesencial, fuente de la bondad, abismo del ser, razón, sabiduría, fuerza, luz y divinidad, fuente generadora y productora del bien en ella oculto. Es, pues, entendimiento, abismo de razón, engendrador de la Palabra y mediante la palabra productor del Espíritu revelador, y, para decirlo brevemente, sólo el Hijo es palabra, sabiduría, fuerza y voluntad del Padre, la única fuerza que precede a la creación de todas las cosas, el cual es engendrado como persona perfecta por una persona perfecta, como lo sabe él mismo, que es y se llama Hijo. Y el Espíritu Santo es la fuerza del Padre que revela las cosas ocultas de la divinidad, fuerza que desciende del Padre por el Hijo, como él mismo sabe, no por vía de generación. Por eso es el Espíritu Santo el consumador de todo lo creado."

Véanse otros textos en H. S. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes,* 1885, págs. 84 y sigs. Véanse los textos citados en el § 46. Véase la bibliografía de los §§ 114-17 y 142. Además, J. Brinktrine, *De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem,* en "Divus Thomas" (Piac.), 15, 1838, 130-42. B. Walter, *Christus und der Kosmos,* Stuttgart, 1948.

§ 104

El Dios uno trino considerado como único creador del mundo

1. *Dios es el único y directo creador del ser que existe fuera de Dios* (dogma). Véase el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428). Ninguna criatura puede ejecutar un acto realmente creador.

2. En Isaías dice Dios lo siguiente: «Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo: Yo, yo solo desplegué los cielos y la tierra. ¿Quién me ayudó?» (44, 24).

Todas las cosas son obras de su mano. «¿A quién fué dada a conocer la raíz de la sabiduría y quién conoció sus secretos? ¿A quién le fué manifestada la ciencia de la sabiduría y quién estudió sus planes? Sólo uno es el sabio y el grandemente terrible, que se sienta sobre su trono. Es el Señor quien la creó,

y la vió, y la distribuyó. La derramó sobre todas sus cosas y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad, y la otorgó a los que la aman» (*Ecle.* 1, 6-10).

3. En la *época de los Santos Padres,* a base de la actividad creadora de Cristo, testificada por la Escritura, se deduce que Cristo está por encima de todo lo creado, que está del lado de Dios y no en la esfera de las cosas creadas, como lo afirman los arrianos, según los cuales Cristo es la suprema de las criaturas.

4. *El que una criatura no pueda ser capaz de auténtica actividad creadora* se demuestra racionalmente de la siguiente manera: La creación es una acción de la voluntad, mejor dicho, del amor, absolutamente espiritual e independiente de toda presuposición material. La voluntad más potente y fuerte de una criatura, el amor más profundo e impetuoso de un ser creado, no son capaces de producir ni siquiera un átomo. Para poder crear, la criatura tendría que disponer de poder infinito. En efecto: el ser y la nada no son meras distinciones dentro de la realidad existente; están separados por un abismo infinito. Sólo la omnipotencia puede franquear este abismo infinito. Sólo la palabra de Dios, que es al mismo tiempo espíritu y poder, puede crear las cosas de la nada, gracias a su omnipotencia. Por mucho que grite el hombre en los espacios inconmensurables, su palabra es incapaz de producir algo que todavía no existe. Todo el poder terreno se mueve dentro del margen de la realidad creada por Dios. Nadie puede salir de él, ni en la realidad ni en alas del sueño o de la fantasía. El poder del hombre se limita a transformar la realidad que él encuentra a su alrededor y que ha sido creada por Dios, a estructurar artísticamente las cosas mediante la palabra o el color, el sonido o la forma, dependiendo siempre de la realidad creada por Dios. El mundo es el lugar en que puede desarrollarse la actividad creadora del hombre. Para la actividad creadora del hombre, que se apoya en la obra creada por Dios, el mundo es un campo infinito de posibilidades.

5. Dios no puede servirse de *ninguna criatura para crear mediante ella.* La actividad creadora no puede ser comunicada a ninguna criatura. Para ello sería necesario que la criatura poseyera fuerzas infinitas de la voluntad y del amor. No obstante, la criatura puede tomar parte en la actividad creadora de

Dios, de un modo finito y dependiente. El trabajo, el arte, la actividad generadora del espíritu y del cuerpo son participaciones en la actividad creadora divina (y, por tanto, participación en la bienaventuranza del acto creador divino, el cual es idéntico con la bienaventuranza a causa de la identidad de todos los procesos vitales divinos (véanse §§ 66-68). En el *Gen.* 1, 28-30, Dios comunica al hombre el derecho e impone la obligación de tomar parte activa en la transformación de la tierra (desarrollo cultural, descubrimiento y aplicación de las leyes naturales, etc. Véase § 125). Dios ha confiado al hombre su obra, la Creación, para que la cuide y guarde.

Más aún, se puede afirmar que Dios ha comunicado a todas las cosas fuerzas creadoras. Las cosas se hallan en un estado de mutua conexión causal, condicionándose de este modo mutuamente. Las cosas no han sido creadas a modo de realidades aisladas e independientes; en su totalidad constituyen todas una unidad de relaciones de orden producido por las relaciones mutuas, son un universo.

6. Dios ha querido que las cosas se desarrollasen a partir de un estado originario inicial hasta el que tienen actualmente, y de acuerdo con esa voluntad seguirán desarrollándose hacia otras formas. *El mundo no ha sido creado en un estado de perfeccionamiento, sino en un estado de continuo fluir.* Dios ha comunicado al mundo un ser que fluye continuamente. El mundo está en marcha hacia el estado prescrito por Dios. La teoría de la evolución no sólo no contradice la doctrina de la creación, sino que se compagina muy bien con ella. La revelación sólo afirma que el mundo ha sido creado por Dios. La evolución no comienza desde abajo, sino desde arriba; es decir, Dios mismo es su punto de partida. Nosotros no sabemos en qué estado de evolución Dios creó el mundo. Es preciso creer que Dios creó los primeros y no muy numerosos gérmenes de todas las fuerzas evolutivas, y asimismo hay que creer que comunicó la existencia mediante un acto especial al espíritu, el cual, a causa de su peculiaridad específica, no puede surgir de la materia mediante procesos evolutivos. Por lo demás, incumbe a la filosofía y a las ciencias el determinar el grado de verdad de las doctrinas evolucionistas. Estas doctrinas ponen de manifiesto el poder y la sabiduría de Dios. Sólo Dios puede crear una realidad, la cual, a su vez, está dotada de fuerzas creadoras.

San Agustín (*De genesi ad litteram,* lib. 5, cap. 23) dice: "Lo mismo... que en la semilla se halla en estado invisible todo lo que en el transcurso del tiempo se ha desarrollado para convertirse en árbol, así también hay que pensar que en el mundo—puesto que Dios lo ha creado—poseía simultáneamente lo que se ha operado en él y con él, pues el (correspondiente) día de la Creación se hizo: no solamente el cielo con el sol y la luna y los astros, cuya forma conserva el movimiento circular, y la tierra y los abismos, que tienen un movimiento irregular y, añadidos por debajo, forman la otra parte del mundo, sino también todo lo que el agua y la tierra "produjeron" virtual y potencialmente, antes de que en el transcurso del tiempo apareciera tal como hoy lo vemos, en las obras que Dios "obra hasta ahora". En *De Trinitate* (lib. 5, cap. 9; *BKV* XI, 120 y sig.): "Una cosa es fundar y gobernar la Creación desde el más íntimo y supremo punto cardinal de las causas—sólo el que puede hacerlo es el verdadero y único Dios creador—, y otra cosa es añadir desde fuera a las cosas una actividad, en conformidad con las fuerzas y capacidades comunicadas por el creador, a fin de que lo creado, ahora o más tarde, aparezca de este o del otro modo. El ser que de esta manera aparece se halla ya completamente creado original y germinalmente en el conjunto de los elementos, pero aparece solamente cuando ha llegado su hora. Porque como las madres están grávidas de vida joven, así también el mundo está grávido de las causas del devenir; éstas son creadas en él por aquel Ser supremo que no conoce ni origen, ni fin, ni comienzo, ni cesación. Emplear desde fuera causas que corresponden a las cosas, las cuales, si bien no obran con necesidad natural, se emplean según la naturaleza, para que aparezcan las cosas que existen ocultamente en el seno de la naturaleza y sean creadas hacia fuera y de modo determinado se desarrollen según la medida, el número y peso, como se lo ha concedido el que ha creado todo según medida, número y peso: eso no solamente pueden hacerlo los ángeles malos, sino también hombres malos." E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie,* París, 1907.

§ 105

La importancia de la creencia en la creación para la salvación del mundo

I. *Sentido del mundo. Su afirmación en Dios*

1. El origen divino del mundo asegura en las cosas: *a*) su *esencia,* su *sentido* y *valor,* su dignidad, su honor y su nobleza; *b*) su *realidad,* su existencia. El origen divino garantiza la plenitud de la esencia y de la vida, así como la seguridad y firmeza de la existencia. Las criaturas participan en el ser de Dios, en su gloria, grandeza, dignidad, hermosura y subsistencia. Están

compenetradas de la luz divina y las rodea el fuego del amor de Dios.

Por tener en Dios su fundamento, las criaturas poseen una profundidad inconmensurable. Nuestra mente no puede sondear esa profundidad, aunque por ser una realización del pensamiento divino es absolutamente racional e inteligible. Nada es absurdo en la Creación.

Las criaturas no son realidades últimas y absolutas, son fundaciones de Dios; con ello no pierden nada de su valor y fuerza. Al contrario. Las criaturas, realizaciones finitas de la gloria divina, puestas en el seno acogedor de Dios y defendidas por la omnipotencia y la fidelidad divina, son de por sí esplendorosas y su fundamento es la inconmovibilidad. Pero el que niega los fundamentos divinos del mundo le despoja también de la gloria divina y de la seguridad existencial garantizada por Dios. Sólo aparentemente engrandece el mundo cuando dice que es divino. En realidad, le hunde en los abismos de una irrevocable estrechez (*Mt.* 6, 27). Cuando se cierran todos los caminos que conducen hacia Dios, el hombre y las cosas quedan sujetos a las férreas leyes del fluir cíclico de la Naturaleza. Y no les queda más ser que el propio, precario y mísero, como nos lo enseña la experiencia. El que hace desaparecer a Dios del mundo, con sus negaciones, empequeñece el mundo, le priva de la infinita grandeza de Dios, que es la última y más profunda dimensión de las cosas.

Nietzsche ha conocido todos los horrores de esta situación y la ha descrito de un modo emocionante. Véase el texto citado en el vol. I, § 31. En una poesía describe del siguiente modo el sentimiento de soledad y abandono del hombre que no cree en Dios: "Los cuervos graznan. Y emigran con raudo vuelo a la ciudad: bien pronto nevará. ¡Feliz el hombre que ahora tiene patria! Tú estás ahí aterrorizado y miras hacia atrás mucho tiempo ha. ¿Por qué, necio infeliz entras en el mundo huyendo del invierno? El mundo, una puerta fría y muda abierta hacia mil desiertos. El que ha perdido lo que tú perdiste nunca parará. Pálido estás ahí. Condenado a peregrinar en el invierno, semejante al humo, que va buscando siempre cielos más fríos. ¡Vuela, pájaro, grazna tu canción de pájaro de desierto! Y tú, necio infeliz, oculta el corazón sangriento en hielo y burla. Los cuervos graznan y emigran con raudo vuelo a la ciudad: ya pronto nevará. Desgraciado el hombre que no tiene ahora patria."

La Historia demuestra que cuando el mundo no es considerado como creación divina se presenta indefectiblemente el *peligro de negar* su *esencia*, su *valor* y su *realidad*. Para el idealismo

filosófico sólo las esencias superhistóricas tienen valor. Este sistema pasa por alto la unicidad, la individualidad con su temporalidad y, sobre todo, el sujeto personal con su historicidad. Las cosas sólo son espumantes ondas del mar divino (§ 41).

Ya Kierkegaard se burló de las llamadas ideas inmortales y acentúa la importancia de la existencia frente a la exagerada valoración de la esencia. La *filosofía existencialista* actual tal como la representan Heidegger, Jasper y Sartre, afirma que la esencia de las cosas consiste en su existencia, en el estar aquí y ser ahora. El destino del ser se reduce a cumplir la misión del momento, la misión impuesta por el aquí y el ahora. El destino del ser (=existencia) consiste en el estar en el mundo, en abnegarse y sacrificarse en pro de los otros, en cuidar de las "cosas instrumentales". El ser infrahumano es o mera presencia a un estar-a-mano, es decir, un ser que está a la disposición. Este ser es pura relación con el hombre, que es la culminación del ser. Relación y nada más que eso es todo el ser del ser infrahumano. En vano se buscaría en este ser un núcleo esencial que fuese sujeto de la relación; su esencia es el estar en relación, así como la esencia del hombre, la existencia de que habla Heidegger, consiste en el mero hecho de preocuparse y cuidarse, según lo exijan las circunstancias. No hay ni substancias, ni esencias, ni totalidades capaces de desarrollarse y perfeccionarse (§ 57). El espíritu humano, cuando no está iluminado por la luz de la Revelación, parece sentirse siempre tentado a subestimar la realidad de las cosas o a negar su sentido, destruyendo de este modo las formas y estructuras. Sólo la razón iluminada por la razón parece poder percibir conjuntamente ambos aspectos. (El hecho de que la esencia y la existencia se derivan de distinto modo de la causalidad divina es una prueba de que la esencia y existencia de las cosas son objetivamente distintas.)

II. *Finitud y caducidad del mundo*

2. Así como el origen divino de las cosas garantiza y asegura su grandeza, así también el *origen de la nada es el fundamento de su limitación, de su debilidad ontológica, de su finitud cualitativa y cuantitativa,* de su finitud en la duración del ser, de su debilidad, caducidad y deficiencia, de su inseguridad, de su marcha hacia la muerte. La existencia del mundo y de las cosas en él es problemática. Pero debido al origen divino, esta existencia no carece de importancia.

Las ciencias naturales actuales nos ayudan en gran manera a comprender y explicar la finitud del mundo. En la antigüedad griega el mundo fué considerado como finito, concepción ésta fundada en la idea, o mejor dicho, en la intuición, en el sentido de que el mundo está ordenado y es cognoscible. Si el mundo fuese infinito nadie podría comprenderlo. Ahora bien, lo incomprensible no puede existir. Ptolomeo y Aristóteles han dado

forma científica a estas ideas. La Edad Media hizo suyas las ideas de Ptolomeo. La finitud del mundo se fundamentaba haciendo referencia al hecho de su creación. En el siglo XV, Nicolás de Cusa afirma que el mundo es infinito. Consideraba como infinitud del mundo la multiplicidad espacialmente ilimitada de las cosas finitas. La infinitud del mundo de este modo entendida será, según él, un símbolo de la infinitud de Dios. Según Giordano Bruno el mundo y Dios son idénticos; y sobre el mundo recae ahora la infinita gloria de Dios. A lo largo del desarrollo científico de la Epoca Moderna fué desapareciendo esta gloria y esplendor divino, quedando convertido el mundo en un sistema ilimitado de procesos sometidos a leyes coordinadas e inmutables. Mientras que Kepler consideraba el mundo infinito como una referencia a Dios; mientras que Newton consideraba como pruebas de la existencia de Dios ciertas anomalías del proceso cósmico que la ciencia de su tiempo no podía explicar todavía, Laplace afirma que para interpretar la totalidad del universo no es necesaria la "hipótesis Dios", ya que los procesos cósmicos se pueden explicar, sin excepción alguna, a base de las leyes naturales. Aunque en esta interpretación el mundo queda privado de todo esplendor numinoso y divino, todavía resplandece en él la grandiosidad de su infinitud. Con la fe en la infinitud del mundo iba íntimamente unida la creencia en el progreso ilimitado de la humanidad, creencia que no se fundaba en argumentos racionales, sino derivaba de un determinado sentimiento de la vida.

Las ciencias naturales modernas han vuelto a adoptar de nuevo, por diversas razones, la convicción de que el mundo es finito. Pero la idea de la finitud del mundo tal como se defiende hoy se distingue de la misma idea de la Antigüedad y de la Edad Media, si no en lo esencial, por lo menos en aspectos de gran importancia. La ciencia moderna sabe que el mundo es inmensamente grande y extendido. Vamos a destacar aquí algunos datos. La tierra tiene un diámetro de 12.756 kilómetros. La distancia entre la luna y la tierra es treinta veces más grande que esa cantidad; la distancia entre el sol y la tierra, 10.000 veces mayor, o sea 150.000.000 de kilómetros. La luz recorre este trayecto en ocho minutos. En torno al sol giran los planetas, y entre ellos se halla la tierra. Hasta el más alejado de los planetas conocidos, es decir, hasta Plutón, llega la luz en unas seis horas. Los planetas son parecidos a la tierra en lo que concierne a la estructura; ninguno de ellos dispone de luz propia. El sol, al contrario, es una inmensa masa incandescente y gaseosa. Su diámetro mide 1.390.000 kilómetros. Las estrellas fijas son cuerpos semejantes al sol y se componen de los mismos elementos químicos que encontramos en el sol y la tierra. La estrella fija más próxima, el alfa del Centauro, se halla a una distancia de 40 billones de kilómetros, es decir, a una distancia de cuatro años de luz. (Un año de luz es la distancia que recorre la luz en un año, propagándose a una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo.) El sinnúmero de estrellas visibles pertenece a un gran sistema cósmico, llamado Vía Láctea, que se extiende en el cielo a modo de cinta larga y estrecha. El mayor diámetro de este sistema es de unos cuarenta mil años de luz. Este sistema contiene, aproximadamente, 50.000 millones de estrellas luminiscentes, y, en cuanto al peso, igual número de estrellas que no lucen, en gran parte extendidas por el espacio bajo la forma de polvo o gas. Nuestro sol se halla en uno de los sectores exteriores de la Vía Láctea. En el cielo descubrimos pequeños objetos nebulosos. Se trata de lejanas

acumulaciones de estrellas. La más célebre de todas, la nebulosa llamada Andrómeda, se halla a una distancia de 700.000 años de luz. La más lejana entre las nebulosas que están al alcance de los telescopios modernos se halla a una distancia de 500 millones de años de luz. Cuando partió de ellas la luz que ahora llega hasta nosotros, la tierra se hallaba en un estado de antigüedad geológica. El número total de nebulosas espirales, comparables a la Vía Láctea, se elevará a unos 100 millones, debiéndose observar que existen nebulosas espirales que todavía no se hallan al alcance de nuestros telescopios. Según cálculos modernos, el mundo tendrá un radio de seis mil millones de años de luz. § 30.

Por impresionantes que sean estas cifras y la magnitud que en ellas se manifiesta, la inmensidad de este mundo comparada con la infinitud de Dios es una gota de agua en el Océano. La convicción de que el inmenso y grandioso mundo en que vivimos es finito, a pesar de sus gigantescas proporciones, ha producido un sentimiento de sana y objetiva desilusión. La moderna concepción del mundo, después de haber superado las ideas de una fantasía ebria de falsa infinitud, presenta un aspecto de grave sobriedad y objetividad, reserva para Dios el honor de que sólo El es infinito y sabe que todas las demás cosas son finitas. En la inimaginable extensión del mundo finito se refleja la infinitud de Dios. Siendo Dios cualitativamente (metafísicamente) infinito, se comprende que el mundo sea inimaginablemente grande desde el punto de vista cuantitativo (físico). Véase C. Fr. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943. Landolt-Börstein, *Zahlenwerte und Funktionen* III, 1952; "The Astronomical Journal" [1] 58, 1953, 47. H. Shapley, *The distance of the megalenic clauds.*

3. Del hecho de la creación divina del mundo hemos deducido anteriormente la existencia de un estado de seguridad. Esto no está en contradicción con otro hecho fundamental de la existencia: su inseguridad, el estado de peligro y amenaza. Seguridad e inseguridad se refieren a estratos ontológicos distintos, respectivamente, a distintos estados existenciales. La palabra creadora divina garantiza al mundo la seguridad del existir, pues no hay poder extradivino alguno que pueda contradecirla y Dios mismo no la revocará nunca. Pero esa palabra creadora no garantiza la indestructibilidad o la duración perenne de una cosa o del mundo entero. Antes bien, Dios mismo ha prometido la aparición de una nueva forma de existencia totalmente distinta de la que corresponde a la historia del hombre y del mundo. Esa nueva forma de existencia es lo que la Escritura llama «*cielo nuevo y tierra nueva*». Para llegar hasta ella, el mundo tiene que pasar por la destrucción de la actual forma existencial. Nos es desconocida la hora en que tendrá lugar la transformación. Puede aparecer en cualquier momento. De

[1] Cfr. Discurso de Pío XII a los miembros de la Unión Astronómica Internacional, en "Physik. Blötter" 8, 1952, 433-39.

este modo se introduce en la existencia histórica, provisoria y pasajera, un factor de insuperable inseguridad. La promesa divina relativa a una nueva forma de existencia mantiene vivo el sentimiento de inseguridad fundamental de la existencia. Por otra parte, la fe, la confianza en Dios y en su palabra nos ayuda a soportar la inseguridad. Para ello se precisan grandes esfuerzos del corazón y de la voluntad. El anhelo de seguridad («necesidad de seguridad»: P. Wust) está tan profundamente arraigado en el hombre, que éste, por todos los medios posibles, se esfuerza por asegurarse contra los peligros que amenazan su vida, de suerte que sólo al cabo de mucho tiempo de autodisciplina espiritual consigue hallarse dispuesto a asumir y afirmar consciente y voluntariamente el estado de inseguridad. El verdadero creyente puede llegar a vivir seguro en la inseguridad, pues sabe que Dios es su protección y último refugio. La confianza en Dios transforma la inseguridad en seguridad, sin que el alma sufra detrimento alguno. Más aún, cuando mayores son los peligros que amenazan la existencia humana, con tanta más claridad percibe la voz que le incita a buscar la seguridad en el único lugar seguro: en el amor todopoderoso de Dios. *De este modo crecen y se desarrollan proporcionalmente el sentimiento de provisoria inseguridad y el sentimiento de seguridad definitiva.* La inseguridad queda resumida en la seguridad que ofrece la fe.

4. El *pecado* ha aumentado la provisoria inseguridad de la existencia. Debido al pecado, el mundo, que en virtud de su calidad de criatura estaba sometido a la caducidad, ha pasado a ser víctima de la inanidad. Conviene observar, además, que el pecado ha puesto el semblante tétrico de la muerte en el comienzo mismo de la historia humana (véase el § 136). Según van aumentando y acumulándose los pecados, tanto más permite Dios que el hombre experimente la inseguridad de la existencia en la destrucción y ruina de las formas existenciales provisorias. Esta experiencia es un llamamiento, es la voz de Dios, que nos incita a que busquemos nuestra seguridad en Dios.

Debido a su confianza en la seguridad prometida por Dios, el creyente se distingue del filósofo existencialista. Con sobria y clara mirada contemplan ambos los peligros que amenazan la existencia humana. La filosofía existencialista quiere soportarlos y vencerlos en una actitud de heroísmo enérgico. La inse-

guridad de la existencia es para ella un aliciente a intensificar el momento, a fin de que cada uno de los momentos de la existencia sea plenitud y consumación total del existir. Este modo de superar la inseguridad existencial paraliza las fuerzas de la confianza y desarrolla desmesuradamente las fuerzas de la decisión y de la energía, resultando de ahí una actitud de desesperación convulsiva y espasmódica. Hay, además, un hecho fundamental que hace fracasar todas las tentativas existencialistas: la muerte, que viene siempre de repente y demasiado pronto, que impide la realización de todas las posibilidades de la existencia. Tampoco se puede negar que las mejores intenciones y los más nobles esfuerzos del hombre no producen resultado alguno y hasta pueden resultar absurdos. El que trata de superar la inseguridad de la vida prescindiendo del amor creador y protector de Dios, tarde o temprano verá cómo surge ante él el funesto horizonte del nihilismo, de la absurdidez.

La fe en el Dios creador, al contrario, produce en nosotros el sentimiento de seguridad y nos libra de la fría soledad y de la desesperación, a pesar de la inmensidad del universo, a pesar de los innumerables peligros que amenazan nuestra existencia (véanse §§ 82 y 91 y sig.). Por eso, la confianza y la alegría son actitudes fundamentales del creyente, el cual, al mismo tiempo, conoce bien todos los abismos de la existencia.

He aquí lo que escribe Newman sobre la finitud del mundo (en *Historia de mis convicciones religiosas):* "Mi punto de partida es, pues, la existencia de Dios (que para mí es una cosa tan cierta como mi propia existencia, aunque tropiezo con graves dificultades cuando trato de expresar en formas lógicas absolutamente satisfactorias los motivos de tal certidumbre); cuando desde mi punto de vista contemplo el mundo de los hombres, descubro un espectáculo que llena mi alma de tristeza. El mundo parece negar la verdad de que está lleno todo mi ser y el efecto que eso produce en mí no es menos desconcertante que si el mismo mundo negase mi propia existencia. Si mirase en un espejo y no descubriese en él mi semblante se apoderaría el mismo sentimiento que me acosa ahora cuando contemplo el mundo vivo y agitado sin poder descubrir en él la imagen de su creador. Esto es para mí una de las grandes dificultades de esta incondicional y primordial verdad, de que acabo de hablar. Si no fuese por esta voz que con tanta claridad habla en mi conciencia y en mi corazón, la mera contemplación del mundo haría de mí un ateo, o panteísta o politeísta. Sólo hablo de mí mismo: nada pretendo menos que negar la fuerza de los argumentos con que se demuestra la existencia de Dios...; lo cierto es que esos argumentos no iluminan mi alma y me dejan frío; no derriten el hielo invernal de mi desolación, no hacen brotar en mí pimpollos ni producen verdor de hojas; dejan mi alma vacía de alegría. La contemplación del mundo es como la misión de los profetas, está llena de "lamentos,

lamentaciones y gemidos". Contemplamos el mundo en toda su longitud y extensión, su múltiple historia, la diversidad de razas humanas, su ascensión, sus destinos, sus hostilidades y sus luchas; y además sus usos y costumbres, sus formas de gobierno y sus religiones; sus empresas, sus absurdos movimientos y afanes, sus eventuales éxitos y conquistas, el lastimoso fin de cosas que habían durado mucho tiempo, los signos borrosos de un plan director, el ciego desarrollo de lo que en el transcurso del tiempo vino a ser una gran fuerza o una gran verdad, el desarrollo de las cosas, que al parecer está determinado por ciegos instintos y no por causas racionales, la grandeza y miseria del hombre, sus amplísimos planes, la corta duración de su vida, la oscuridad en que se halla envuelto su futuro, los desengaños de la vida, la derrota del bien y el triunfo del mal, los dolores corporales y atribulaciones espirituales, el dominio del pecado y de la tiranía, el creciente desarrollo de las supersticiones, la depravación, la profunda y terrible irreligiosidad que hace imposible toda esperanza; en breve, el estado del género humano en general descrito de un modo tan acertado y terrible con las palabras del Apóstol: "sin esperanza y sin Dios en el mundo", todo esto presenta un espectáculo que produce horror y miedo y obliga a nuestro espíritu a presentir un profundo misterio que ningún esfuerzo humano podrá explicar. ¿Qué se ha de pensar en vista de estos hechos que conmueven el corazón y desconciertan el entendimiento? Yo conozco una sola respuesta: o no existe el Creador o la humanidad actual se ve obligada a vivir fuera y lejos de la luz de sus ojos divinos. Si viese yo un muchacho de noble porte y buenas disposiciones de espíritu, abandonado en el mundo, sin ser capaz de decir de dónde viene, cuál es el lugar de su nacimiento o dónde vive su familia, en este caso deduciría yo lógicamente que algún misterio va unido con la historia y la vida de este muchacho y que estoy en presencia de un ser humano del cual se avergüenzan sus padres, cualquiera que sea la razón de ello. Sólo de esta manera podría explicar la oposición que hay entre lo que ese muchacho hubiera podido llegar a ser y lo que en realidad es. Del mismo modo deduzco yo con respecto al mundo: si existe Dios y porque realmente Dios existe, hay que admitir que el género humano es la víctima de alguna misteriosa culpa original. Esto es un hecho tan cierto como el hecho de su existencia; por eso la doctrina de eso que los teólogos llaman pecado original es para mí casi tan cierta como la existencia del mundo y la existencia de Dios."

III. *Relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios*

5. Siendo Dios el creador de todo el mundo, éste depende absolutamente de El, y Dios es su *señor*. Se debe entender esto no solamente en el sentido en que decimos que poseemos una cosa, de la cual podemos disponer, o tal como un hombre domina a un hombre a quien puede ordenar algo. El señorío de Dios es mucho más profundo y fundamental, se extiende hasta los más íntimos misterios de una cosa. Es cierto que Dios lo

ejerce sin privar a las cosas de la autonomía y la propiedad que les ha comunicado, aunque podría hacerlo. En los milagros suprime la marcha natural de la actividad de las cosas, les comunica fuerzas nuevas y les da otra dirección. También en los fenómenos de la revelación se pone Dios en relación directa con la conciencia humana, suprimiendo las leyes ordinarias de la naturaleza. No obstante, de ordinario Dios ejerce su señorío en y mediante el curso natural de los acontecimientos (véanse los §§ 75 y 104). Por eso, no hay que temer que el señorío de Dios constituya un peligro para la estructura y marcha del mundo. El mismo nos asegura que no ejerce su señorío con intenciones destructoras. El mundo entero y todas las cosas en él son de su beneplácito. Dios no destruirá el cielo y la tierra, sino que los transformará (véase el § 112).

Al señorío por parte de Dios corresponde la *obediencia* por parte de las criaturas. Las cosas infrahumanas le obedecen en cuanto que cumplen las leyes en ellas innatas, las leyes naturales y también en cuanto que en los milagros y en los procesos de la Revelación le sirven de instrumento para transmitir mensajes que no pertenecen a este mundo y son totalmente distintos de él. El hombre cumple el deber de obediencia respondiendo libremente al llamamiento divino. La obediencia no es una actitud humillante; es la única actitud objetiva y posible. La desobediencia está en contradicción con la esencia misma del hombre creado por Dios. El desobediente peca contra las leyes del ser y, en definitiva, destruye su propio ser (véase el § 31). El hombre ha sido creado por Dios y es propiedad de Dios; la abnegación, el sacrificio y la adoración son para él el camino a seguir si quiere obrar debidamente y llegar al perfeccionamiento de su ser.

El ser del hombre, que pertenece a Dios, está abierto hacia Dios, que es el dueño y señor del hombre. Dios puede hablar en el interior del hombre, puede entrar en el hombre si éste no le cierra la puerta. Las palabras con que Dios habla en el hombre, la voz y el llamamiento divino no son cosas extrañas y desconocidas para el yo humano. El llamamiento divino proviene del mismo corazón de donde surgió la palabra que creó el mundo. Pero debido a la pecaminosidad del hombre y debido también a la inclinación del hombre a sólo escucharse a sí mismo, el llamamiento divino nos parece ser una voz extraña y desconocida (*Io.* 1, 11). El yo humano, cuando no está dominado por

el pecado, se halla abierto hacia Dios, de modo que Dios puede hablar en él y llamarlo sin que por eso sufra detrimento alguno la esencia del hombre. Más aún, la percepción y recepción de palabras e influencias divinas, y más todavía, la entrada de Dios mismo en el hombre contribuyen al perfeccionamiento del ser humano. La Creación posee la llamada *potentia oboedientialis;* es decir, la capacidad de obedecer a Dios y de someterse a su influencia (véanse los §§ 114-117).

En sumo grado se ha realizado esta capacidad en la encarnación del Hijo de Dios, mediante la cual Dios ha entrado en la naturaleza humana de tal modo que no solamente ha pasado a ser su señor, sino también su yo, el yo de todo lo que hace la naturaleza humana. De un modo no tan claro, pero efectivo y perceptible, llama Dios al hombre en las acciones de la Providencia (§§ 112 y 113), y de un modo distinto en la revelación sobrenatural y en la concesión de la gracia y de la luz de la fe. Aquel con quien habla Dios en la revelación percibe claramente que el que habla es un ser dotado de poder extraordinario, que el mensaje viene «de arriba», que en las formas terrenas, en los gestos y signos, en los fenómenos de la conciencia humana, Dios da testimonio de sí mismo (cfr. § 100; véase R. Guardini, *Religiöse Erfahrund und Glaube*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 270 hasta 304). El hombre tiene el deber de obedecer. Resulta, pues, que la fe en el Dios que se revela no es, en primer lugar, emoción, conmoción, vivencia o experiencia, sino obediencia.

6. *Agradecimiento y amor* son también actitudes de la criatura frente al Creador. El mundo es una donación divina. Todas las cosas que nos rodean son presentes que Dios nos hace. El florecimiento, el crecimiento, la madurez, cosas éstas de que está lleno el mundo, los actos del conocimiento y del amor, son regalos divinos. En cierto sentido puede decirse que son gracias que Dios nos concede. San Agustín escribe lo siguiente en su carta al papa Inocencio (*BKV* X, 125 y sig.): «No cabe duda de que sin inconveniente alguno se puede hablar de la gracia en virtud de la cual hemos sido creados, teniendo en cuenta que hemos sido sacados de la nada y que no tenemos un ser como el cadáver muerto, como el del insensible árbol, como el del animal irracional, sino que somos hombres y poseemos ser, vida sentimiento y razón, siendo capaces de dar gracias a Dios por

este inmenso beneficio. Con razón podemos llamar gracia a todo esto, pues nos ha sido concedido no en virtud de anteriores acciones buenas, sino por la inmerecida bondad de Dios» (a continuación explica la diferencia que hay entre esta gracia y la gracia sobrenatural). En presencia de la Creación entera, el hombre siente la cercanía de Dios, que está en todas partes repartiendo gracias, especialmente siente la cercanía divina cuando contempla la hermosura de la Naturaleza o de las creaciones culturales o cuando el encuentro con un determinado ser humano conmueve todo su interior. No solamente las cosas que rodean al hombre son regalos divinos; de cada uno de los hombres puede decirse que es para sí mismo un regalo que Dios le hace.

La respuesta del hombre a quien Dios agasaja de esta manera es el agradecimiento. Véanse los prefacios, en los cuales se nos exige que incesantemente demos gracias a Dios. Peca contra el deber de agradecimiento la voluntad que no quiere deber nada a Dios. Hay que tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar: *Los regalos de Dios son al mismo tiempo obligaciones.* El que reconoce que una cosa cualquiera es un don de Dios, siente frente a ella obligaciones más fuertes y decisivas que las que pueda sentir el hombre para quien todas las cosas no son más que productos del eterno ciclo natural. Cuanto más elevada, noble y valiosa es una cosa, de tanta más monta son las obligaciones que nos impone la voluntad de Dios. En segundo lugar: Todos *los dones de Dios son signos de su amor.* Dios no nos los echa como nosotros podemos dar una limosna a un pobre: sin pensar en lo que hacemos y hasta de mala gana. Con el don, Dios nos regala su amor. El amor se recibe y se paga con amor. Por eso la aceptación de un don divino, en el cual Dios nos testifica y garantiza su amor, es en el hombre abnegación amorosa. Mediante ella, el hombre entrega al tú divino el yo libre y autónomo. El hombre que comprende y afirma que todas las cosas del mundo son regalos de Dios, establece un estado de comprensión amorosa entre él mismo y Dios. Esto no es una humillación del hombre, sino la efloración de su más íntimo núcleo esencial, de sus más íntimas y vivas fuerzas. Véase el *Tratado sobre la gracia.*

7. El origen divino del mundo comunica a las cosas *sus más íntimas notas características.* En su misma esencia va indisolu-

blemente grabado el sello de su procedencia divina. Así como en el semblante de un hombre se reconoce quiénes son sus padres, así también las cosas llevan grabado un sello divino, no externamente y como por añadidura, sino internamente, como ley fundamental de su esencia y esencial determinación de todo su ser. Por eso, en todas las criaturas resplandece, de algún modo, la gloria, la verdad, la santidad, el amor y la bienaventuranza de Dios. Por eso también el anhelo de santidad, de verdad, de amor y bienaventuranza propio de las criaturas racionales está fundado en su más íntima esencia y nunca podrá ser completamente destruído.

Esto aparecerá con más claridad si tenemos en cuenta lo siguiente: El origen divino de los seres no es algo que tuvo lugar en el pasado. Acompaña a las cosas a través de los siglos y millones de siglos, lo mismo que el pasado del hombre sigue acompañándole y se convierte de este modo en perenne presente (véase el § 70). Como veremos más adelante, la actividad creadora de Dios acompaña las cosas, dándolas forma y constituyendo su fundamento.

Para que la definición de una cosa fuese verdaderamente profunda y exhaustiva, habría que tener en cuenta esta estructuración interna, este parentesco divino fundado en el hecho de la creación y que es una signatura de todo lo que existe. Para la razón iluminada por la fe, el decir que el hombre es un animal racional no es más que una definición superficial y provisoria. La definición esencial exhaustiva debería comprender también la relación con Dios.

También en la definición del ser existente fuera de Dios e impersonal debería incluirse la relación con Dios y el parentesco divino que de esa relación se deriva. Entonces se vería que en tales definiciones, que traspasan los límites de nuestra experiencia, entramos en el reino del misterio y de lo inefable. Todas las cosas van marcadas por un signo divino, y son por eso un misterio: participan en el misterio de la Divinidad. En todas las cosas está presente y actúa el misterio de Dios. Esto no quiere decir que no sean inteligibles hasta en las más íntimas profundidades de su ser; solamente quiere decir que nosotros no podemos conocer exhaustivamente su sentido. Al afirmar esto no nos convertimos en defensores de un posible cansancio o comodidad de la razón. Al contrario, se exigen con ello mayores esfuerzos del entendimiento, que incesantemente ha de esfor-

zarse por esclarecer las misteriosas profundidades de las cosas, es decir, el misterio de su ser. El misterio de las cosas es tanto más denso e impenetrable cuanto más nobles y puras son esas mismas cosas. De ahí provienen las grandes dificultades con que tropieza el hombre ordinario cuando se propone conocer cosas grandes y elevadas. Al contrario, las cosas bajas, visibles y palpables, se comprenden con más facilidad y tanto más las aprecia por eso el hombre ordinario.

Hasta qué punto la idea de que el hombre está en relación con Dios es una verdad que se impone aun al espíritu humano que carece de la luz de la Revelación, lo demuestra el hecho de que, según narra el historiador Eusebio (*Praeparatio evangelica*, lib. 1.°, cap. 8), Platón estaba convencido de que para poder conocer al hombre es preciso haber conocido antes a Dios. Eusebio refiere, además, que un sabio de la India preguntó a Sócrates en una ocasión cuál era el objeto de su filosofía. Sócrates contestó que el hombre era el tema y objeto de sus investigaciones. El sabio de la India no pudo menos de reírse del sabio de Grecia, replicando que no puede conocerse lo humano si antes no se ha conocido lo divino. Véase H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.

8. El parentesco divino de las cosas es la razón por la cual *dice San Pablo (Act. 17, 22-31) que en ellas se puede percibir la* huella de Dios. El espíritu humano mismo está emparentado con Dios y por eso es capaz de percibir a Dios en las cosas. El *parentesco divino de las cosas lo percibe como parentesco de las cosas consigo mismo.* Esto explica hasta qué punto el pecado puede dificultar el conocimiento de Dios. El que se aparta voluntariamente de Dios, es decir, el que emplea contra Dios el espíritu que ha recibido de Dios, debilita en sí mismo la capacidad de conocer y de percibir a Dios. Pero ya dijimos en otro lugar que a la larga nadie puede dejar de percibir a Dios ni puede negarle, pues de otro modo tendría que dejar de percibir y tendría que negar su propia profundidad esencial (§ 31). Por otra parte, el parentesco divino de las cosas, el misterio de las *cosas fundado en tal parentesco,* explica el hecho de que las cosas puedan ser divinizadas, puedan ser convertidas en ídolos, y explica también el hecho de que el hombre mismo pueda divinizarse. En estas depravaciones se percibe el aura misteriosa de las cosas, su carácter numinoso, pero desprendiéndolo del Dios vivo a quien hace referencia. Absolutiza el mundo creado por Dios. No obstante, los mitos de los pueblos presentan una comprensión de la Naturaleza más profunda y adecuada que las

doctrinas del racionalismo. Mientras que el racionalismo sólo reconoce validez a lo experimentable y comprensible, a lo constatable y racional, las cosmologías míticas tienen el sentido de lo misterioso e inefable, aunque sus interpretaciones sean falsas.

9. Como resultado de su origen divino, que determina y caracteriza todo su ser, la criatura se halla en un estado de *permanente relación* con Dios. A su «de-dónde» corresponde un semejante «a-dónde», a su origen divino corresponde la orientación hacia Dios. En virtud de su más íntima esencia, todas las criaturas presentan una orientación hacia Dios. No existen en sí mismas, sino que existen «hacia Dios».

Se trata aquí, en primer lugar, de una inclinación ontológica. Si el espíritu creado quiere comprenderse y valorarse debidamente, si quiere pensar y obrar debidamente, tiene que asumir este estado de cosas en su conciencia, en su conocimiento y en su voluntad. Al *estar inclinado hacia Dios,* al mero existir en la dirección de Dios, corresponde la *conversión* voluntaria del conocimiento y del amor. Cuando el hombre se orienta hacia Dios, libremente y con pleno sentimiento de su responsabilidad, se comporta objetivamente, de acuerdo con las exigencias del ser, en correspondencia con lo que exige su propia esencia, y llega de este modo a consumar y perfeccionar su ser. El hombre que no se comporta de este modo se opone a las exigencias del ser, violenta su naturaleza y la destruye, comenzando por destruir en primer lugar el espíritu y termina destruyendo el cuerpo mismo a través de aquél. El hombre obtiene, pues, la plenitud de su ser saliendo de sí mismo, abandonándose, dejando tras sí su propio ser, sucediendo esto no en un acto de trascendencia intramundana, sino entregándose a Dios (Pascal). El camino del hombre hacia sí mismo, hacia lo más profundo de su ser, conduce a través de la infinitud de Dios. El hombre no se encuentra a sí mismo en sí mismo, sino en Dios. Mientras no se haya encontrado en Dios la inclinación hacia sí mismo, se manifestará en su conciencia y en su corazón bajo la forma de inquietud.

Expresión de esta inquietud es la *melancolía.* La melancolía no es una creación de poetas y filósofos, sino que surge del interior de las cosas. También las cosas tienen sus propias lágrimas (*sunt lacrimae rerum*: Virgilio; cfr. Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes,* ed. 4.ª, 1938). Dante habla de la «tris-

tezza» que surge de la existencia misma. La melancolía es un anhelar lo infinitamente perfecto y valioso, lo eterno y absoluto, bajo la forma de hermosura y amor, la insatisfacción que produce lo finito, un vivo sentimiento de la caducidad. Las dos tendencias fundamentales de la existencia humana, el deseo de muerte y el deseo de plenitud, muerte o fin de la existencia precaria y finita, y plenitud otorgada por la vida infinita, adoptan en el melancólico un matiz especial y se hallan en él en dolorosa contradicción. La melancolía es un signo de que somos seres finitos y de que estamos orientados hacia Dios, hacia la hermosura y amor ilimitados y personales. Este sentimiento da testimonio de la finitud del mundo y de la infinitud de Dios. Véase R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 496-530. La inquietud impele al hombre a salir de sí mismo y a buscar a Dios, que da testimonio de sí mismo en la naturaleza humana. En vano trataría el hombre de calmar su inquietud entregándose a la Naturaleza, o al destino, o a otro hombre. En este caso no traspasaría los propios límites, pues la Naturaleza y el hombre son semejantes a El. El hombre no llegará jamás a encontrar la plenitud y perfección de su ser si no se encuentra a sí mismo en Dios.

Una forma especial de la inquietud es la *angustia* que se apodera del hombre cuando éste, por no conocer y reconocer a Dios, se muestra incapaz de descubrir el sentido último de la vida. Véase el § 31.

10. La relación entre el hombre y Dios adquiere una nota característica especial debido al hecho de que el hombre es *imagen del Dios trino*. Este aspecto de la existencia humana nos sería desconocido si Dios mismo no nos lo hubiese revelado; sólo lo conocemos en la fe y mediante la fe. Esta nueva y sobrenatural determinación no obtendría su consumación si Dios no hiciese participar al hombre en su vida trinitaria. Sólo en esa vida se encuentra el hombre a sí mismo en toda su profundidad (véase el § 104). Tenemos, pues, que el hombre se encuentra a sí mismo en el Tú divino sólo en cuanto que Dios mismo se comunica sobrenaturalmente al hombre. La autocomunicación de Dios se realiza en Cristo. Cfr. §§ 114-117.

La relación entre la criatura y Dios implica, pues, la *relación con Cristo*. Como ya vimos en otro lugar, en el plan de la creación iba prevista la Encarnación del Hijo de Dios (si con

o sin previsión del pecado, es un tema que no vamos a estudiar aquí). La creación entera ha sido querida por Dios en conexión con la naturaleza humana de Cristo (véase el § 103). Por consiguiente, lleva en secreto la impronta de Cristo, está en camino hacia Cristo; que lo sepa o no, está inclinada hacia El y sólo en El puede encontrar la plenitud y consumación de su esencia. En cuanto que se asemeja a Cristo, participando de su gloria, toma parte de la gloria del Dios trino y obtiene su perfección. Que la creación está esperando la gloria de Cristo, es una verdad revelada por Dios en el siguiente pasaje de San Pablo: «Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios; pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (*Rom.* 8, 19-22). La creación entera obtendrá su forma final y definitiva cuando, liberada de la «vanidad», haya sido convertida en cielo nuevo y tierra nueva, es decir, cuando adquiera aquel estado cuyo arquetipo es el Cristo resucitado y glorificado, un estado en que Dios lo será todo en todo (*I Cor.* 15, 28). Véase el *Tratado sobre los Novísimos.*

IV. *La correcta actitud del hombre con el mundo*

11. Finalmente, la creencia en el origen divino del Universo entero constituye el fundamento de la *actitud que hemos de adoptar frente a las cosas del mundo y frente a los demás hombres.*

a) La fe nos enseña a creer en el *sentido* de las cosas creadas por Dios, aunque la débil capacidad de visión de los ojos humanos no sea capaz de percibirlo. Esa misma fe nos enseña a creer en su *bondad,* a amarlas y afirmarlas en correspondencia con ella. El origen divino de todas las cosas, que han sido creadas por Dios, determina la forma de sus relaciones mutuas. Lo mismo que las ideas divinas, las normas y arquetipos de las cosas constituyen en Dios una unidad y son una realidad simple, así también las cosas realmente y substancialmente distin-

tas tienen que formar una unidad de relaciones. A pesar de su diversidad y a pesar de las oposiciones y contradicciones, las cosas son un universo. Cada una participa de la existencia de todas las otras. También el hombre participa en el ser de los demás seres. El ser del hombre es existencia dentro del mundo y coexistencia con los demás hombres. El hombre participa en el ser de todos los seres en virtud de su capacidad de conocer, obrar y amar.

Sobre todo del *amor* cabe decir que es la realización voluntaria y consciente de su unidad con todas las demás criaturas. No se trata aquí de un amor general e indeterminado. Lo mismo que Dios ama y quiere cada una de las cosas, el ser concreto y determinado de cada una de ellas, así también nuestro amor se ha de extender a todas las cosas y a todos los seres humanos, y ha de ser un amor de las realidades concretas y determinadas. Esto quiere decir que debemos reconocer y valorar tal como son las peculiaridades ontológicas que han recibido de Dios, que no debemos imponer las formas y finalidades que estén en contradicción con su propio ser, que debemos ayudar a todas las criaturas a que alcancen la forma y figura que Dios les ha destinado. Este amor presupone el justo y adecuado conocimiento de todo lo que es. Tenemos que esforzarnos por ver en las cosas la peculiaridad ontológica que cada una posee según la voluntad de Dios, es decir, hay que mirar las cosas con ojos puros y limpios, libres de concupiscencias egoístas y desordenadas. El verdadero amor nos enseña a ver las cosas tal como son, no como nosotros queremos que sean; nos conduce al mundo de lo que es, nos enseña a obrar y vivir en ese mundo y no en los mundos de la fantasía, del engaño, del ensueño y de la ilusión. Con ese amor en el corazón aprendemos a ver y a amar las cosas y a los hombres objetivamente, fieles a lo real, fieles a las exigencias del ser, es decir, sobriamente, con la clara mirada de la verdad y de la veracidad, o sea, a ver y a amarlo todo con los ojos de Dios. De este modo, nuestro amor no se perderá en un mundo irreal de meras apariencias, amaremos el mundo real y concreto en que vivimos y trabajamos, donde nos alegramos y sufrimos y tenemos amigos, y amaremos a los hombres reales y concretos con quienes en cada momento convivimos.

La sobriedad de la vista y del corazón frente a las cosas y los hombres no es indiferencia ni frialdad. El que cree en Dios sabe que es responsable de las cosas de este mundo, lo mismo que

el hijo es responsable de la hacienda de la familia. Su sobriedad está alimentada e informada por el amor de Dios a las cosas y por el amor con que el hombre ama a Dios, es, por decirlo así, una *sobriedad ebria*. Se cuida de las cosas con el esmero con que el administrador cuida de la hacienda que le ha sido confiada. Para el que cree y sabe en la fe que todas las cosas y los hombres con quienes se encuentra a su paso vienen de Dios, todo lo que es reviste un aspecto de perenne novedad. Esta fe le enseña a cuidarse de todo con el mayor esmero. Y aunque el encuentro con las cosas sea cotidiano y ordinario, para el creyente las cosas no presentan nunca esa pátina gris de lo acostumbrado y cotidiano.

Las cosas y los hombres poseen una profundidad inconmensurable y misteriosa, son aún para sí mismos un misterio inescrutable. Por eso, nuestro amor a lo que existe irá siempre acompañado de un sentimiento de recato. Nuestras relaciones con las cosas y los hombres son cercanía y distancia, recato amoroso y amor informado por el recato, es decir, *respeto*. Todas las cosas, especialmente el yo personal, tienen un misterio que nadie puede ni debe arrancarles, ni siquiera en las relaciones de amistad y amor. Precisamente esas relaciones, cuando son auténticas, se fundan en el hecho de que los que se unen en el amor y amistad poseen un misterio inescrutable. Cuando se traspasan los límites impuestos por el respeto, el amor y la amistad quedan destruídos. El verdadero respeto tiene su fundamento en la siguiente convicción: todo encuentro con cosas o personas es en definitiva un encuentro con el Dios vivo, que llega hasta nosotros a través de las cosas y de los hombres. De aquí se deriva la exquisita valía de las cosas cotidianas y de todo lo que hacemos día por día. La relación con Dios comunica a lo cotidiano un aura de grandeza y sublimidad. El respeto tributado a las criaturas es, en definitiva, un respeto tributado a Dios. De no ser así, se convertiría en sentimentalismo naturalista y panteísta. Con el respeto de que venimos hablando aquí está en relación el hecho de que nos sentimos responsables de todas las cosas que encontramos a nuestro paso, con un sentimiento de responsabilidad inspirado por las excelencias y valores que Dios ha comunicado a todo lo que existe.

El amor se realiza en actos de *abnegación* y *sacrificio*. En esos actos se manifiesta su fuerza e intimidad. Como veremos más adelante (§ 108), el yo humano en todo lo que tiene de más

íntimo y característico, se deriva del amor creador divino, de modo que el hombre sólo puede existir superándose a sí mismo, saliendo de su limitación, trascendiéndose. Por consiguiente, la abnegación y el sacrificio son aspectos esenciales de la vida humana. El hombre no llega a realizar su mismidad afirmándose a sí mismo, encerrándose en sus fronteras, levantando una muralla frente al tú; la abnegación (en favor de la familia, del pueblo, de la Iglesia) es la suprema realización del yo. Sólo de este modo realiza la esencia que ha recibido de Dios, cumpliendo así, en definitiva, la voluntad divina. Mediante la abnegación y los sacrificios en favor de la comunidad, el hombre se entrega a Dios. La abnegación y sacrificio supremos del hombre y hasta del mundo entero tuvo lugar en la cruz de Cristo. La cruz resume y es la culminación del sacrificio del mundo, y está por eso en el centro del mundo y en el centro de la historia universal, humana y cósmica. Todos los sacrificios son una participación en este supremo sacrificio. Pero la abnegación no debe confundirse con la renuncia al propio ser, como se dijo ya al hablar del intercambio vital dentro de Dios (§ 58). Véase el *Tratado sobre la gracia.*

b) El amor al mundo no es *complacencia en las cosas de este mundo.* El amor con que el cristiano ama al mundo no tiene nada de común con el placer y la comodidad. Todas las criaturas son referencias a Dios, todas nos muestran el camino hacia Dios. Si las amamos tal como son y no como nos las harían ver los ojos obcecados por la concupiscencia, tenemos que amar su significado, es decir, su referencia a Dios. Esto quiere decir que el amor a las cosas no termina en las cosas mismas, aunque afecta la unicidad concreta de las cosas y a pesar de que no las considera como mero motivo del amor a Dios; es, más bien, un amor, que trasciende las cosas y se dirige hacia el Dios que en las cosas se acerca a nosotros. En la mirada con que abarca las cosas, mira, a través de éstas, hacia Dios. Otra cosa hay que tener también en cuenta. La razón creyente sabe que el mundo de la experiencia con sus formas espacio-temporales, no posee todavía su existencia última y definitiva. Esta se halla preformada y se funda en el cuerpo glorioso de Cristo. El mundo está en camino hacia un estado en que participará de la gloria revelada del Cristo glorioso. El amor con que ama al mundo el que cree en Cristo implica este hecho. Es un amor en que se desea que

el mundo sea liberado de las formas deficientes del estado actual y que participe en la existencia gloriosa de Cristo. Por eso no puede quedarse parado en la forma actual del mundo. Quiere, anhela y ansía la perfección futura del mundo. Presenta un aspecto escatológico.

No obstante, en el mundo sometido al pecado, las criaturas pueden seducir al hombre, de modo que éste, deteniéndose en lo creado, encuentra ahí su complacencia y no mira hacia Dios a través de las criaturas. Cuanto mayor es la gloria, el poder, la grandeza y hermosura de las criaturas, tanto más fuerte e inminente es el peligro. En otro lugar expusimos ya, que también tras la numinosidad del mundo, es decir, precisamente en el parentesco divino de las criaturas, nos acecha siempre ese peligro.

He aquí lo que escribe R. Guardini *(Christlicher Realismus,* en *Unterscheidung des Christlichen,* 1935, págs. 327 y sigs.): "¿Qué cosa es en realidad eso que los filósofos llaman ser absoluto? Vistas las cosas desde un punto de vista cristiano, y si Dios es el Dios vivo de la Revelación, ese "Dios filósofo" es al mismo tiempo una ayuda y un peligro. Es una grande y peligrosa tentación, algo que nos induce a quedarnos en el "mundo", a divinizar el mundo—ese mundo al cual pertenece también el espíritu humano, la lógica, la cultura, el espíritu objetivo, todo lo que es—, a fijarnos y a quedarnos en él. El más firme atrincheramiento de lo que nos separa de Dios, más que ninguna otra cosa, atrincheramiento del orgullo espiritual. Todo el engaño del mundo que se afirma a sí mismo puede ir dentro de ese ser absoluto. Y también el engaño del corazón. ¿Hasta dónde llega el hombre que se deja arrastrar por los impulsos religiosos de su interior, por la cadena de las experiencias místicas, de la autoliberación ascética? Aquí aparece amenazante el peligro de lo religioso: la ambigüedad de lo naturalmente santo, toda la oscuridad y la confusión del instinto religioso de la humanidad. Ahí está el hombre con toda su impureza; todas las pretensiones del orgullo, de la sensualidad, de la concupiscencia del mundo. ¿Hasta dónde llega, pues, por este camino? Miremos en torno de nosotros: echemos una mirada en el pensamiento y sentir religioso de nuestro tiempo, estudiemos la historia de las religiones: ahí actúa aquel instinto. ¿Y a dónde ha conducido al hombre? A los dioses, a espíritus y demonios, a los abismos del mundo, al presentimiento del ser supremo, a la divinización de los misterios de la existencia, de poderes neutros, a la adoración de las pasiones, a la renuncia de sí mismo ante el destino o la nada."

c) Falla al dar el sentido verdadero de las cosas no solamente el que las diviniza, sino también el que las desprecia o hace mal uso de ellas. Continuamente nos priva Dios de bienes queridos, obrando según su voluntad y no según la nuestra, y de este modo nos protege contra el peligro de adorarlos y abusar

de ellos. Así obtenemos de nuevo esos bienes, pero en un sentido superior. «El morir para el mundo, donde de continuo tenemos que abandonar cosas queridas porque así lo quiere Dios, es una actitud esencial del cristiano» (Hengstenberg, *Das Ja und Nein der christlichen Askese zum Kosmos*, en *Der katholische Gedanke*, 10, 1937, 236). Este abandonar las cosas no debe ser confundido con la *negación budista* del mundo. No está inspirado por el desprecio al mundo, sino por el amor a todas las cosas del mundo. El creyente se distancia de las cosas no porque las desprecia, sino para prevenirse contra la tentación a usarlas de un modo opuesto a la voluntad de Dios y opuesto también, por consiguiente, al ser mismo de las cosas. Se trata aquí de una actitud inspirada por el amor auténtico y verdadero. En la distancia se obtiene la verdadera unión. Muchos se sienten tan amenazados por la susodicha tentación que creen no poder llegar hasta Dios si no es renunciando completamente al mundo. Otros dejan las cosas para dar testimonio de que Dios es el Señor del mundo, del cuerpo y del alma. Su actitud es distinta de la del budista, el cual desprecia las cosas y no les reconoce valor alguno; el cristiano reconoce siempre el valor de las cosas, aunque se trate de un valor relativo, es decir, fundado en la relación con Dios y en el origen divino del mundo. Este «dejar las cosas» o abandonar el mundo es, por consiguiente, un sacrificio. Nuestra creencia en la creación nos protege, pues, contra los peligros de una complacencia en el mundo, olvidada de Dios, y contra una falsa complacencia en Dios, despreciadora del mundo. El bautismo obliga al cristiano a distanciarse de las formas de este mundo. Este sacramento asesta un golpe de muerte a la existencia mundiforme, a la existencia espacio-temporal y constituye el fundamento de la participación en la vida gloriosa de Cristo. El abandonar, amando las cosas de este mundo, se convierte de este modo en confesión de la vida gloriosa de Cristo. Ulteriores explicaciones en el § 125 de este volumen. Véase A. Anwander, *Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau*, Würzburg, 1941.

§ 106

La eternidad de la voluntad creadora de Dios y la temporalidad del mundo

Dios ha creado el mundo mediante un acto eterno de su voluntad creadora, pero le ha dado una existencia temporal (dogma).

1. Véase el Cuarto Concilio Lateranense, D. 428 (cfr. el § 52); el Concilio Vaticano, sesión tercera, can. 1, D. 1783. Véanse los textos correspondientes en el § 100.

Entre las proposiciones condenadas por la constitución *In agro Dominico* (27 de marzo de 1329) se hallan las siguientes, tomadas de los escritos del maestro Eckhart (muerto en 1329): "Por lo que se refiere a la pregunta por qué Dios no creó antes el mundo, contestó él (Eckhart) lo siguiente: Dios no pudo crear el mundo antes porque nada obra antes de ser; tan pronto como Dios existió creó también el mundo. Del mismo modo se puede conceder que el mundo existe desde la eternidad. Del mismo modo... cuando Dios engendró al Hijo coeterno creó también al mismo tiempo el mundo" (D. 501-03; NR. 172-74); ha sido condenado el sentido o contenido objetivo de las sentencias; el sentido que puede haberles dado el maestro Eckhart es un asunto que nada tiene que ver con la condenación; cfr. § 41; cfr. la bibliografía del § 100.

La temporalidad del mundo está en contraposición de la eternidad de Dios (véase el vol. I, § 40). Ella comprende el efecto recíproco de las cosas y su fluir continuo. Este efecto recíproco y su continuo fluir dan origen al tiempo y a la vez que se sucedan en el tiempo. El tiempo describe el ritmo, el curso de ese fluir. Digno de notarse en la idea de temporalidad del mundo es el hecho de que él tiene un principio como tendrá un fin.

2. La *Escritura habla del comienzo absoluto del mundo* (*Gen.* 1, 1; 2, 4). Dios ha existido antes de que el mundo existiese: *Sal.* 90 [89], 2; 102 [101], 26; *Prov.* 8, 22 y sigs. La existencia de Cristo es anterior a la existencia del mundo: *Io.* 17, 5, 24. Antes de que el mundo existiese nos ha elegido el Padre en Jesucristo, para que seamos santos e intachables (*Eph.* 1, 4).

3. En la *Epoca de los Padres de la Iglesia* se opone la temporalidad del mundo a la eterna generación del Hijo de Dios. Al mismo tiempo se constata la eternidad de la voluntad creadora.

San Basilio (en la primera homilía sobre el Hexaemeron; *BKV* II, 12 y sigs.) afirma: "El es el ser bienaventurado, la bondad inefable, el objeto del amor de todas las criaturas racionales, la hermosura anhelada, el principio de las cosas, la fuente de la vida, la luz del espíritu, la sabiduría incomprensible; El, quien a principio creó el cielo y la tierra. Y tú, criatura humana, no creas que el mundo visible no haya tenido comienzo, y si los cuerpos se mueven circularmente en el cielo, sin que nosotros podamos percibir claramente el comienzo de la circulación, guárdate bien de pensar que la naturaleza de los cuerpos circulantes no ha tenido comienzo. Este círculo, una superficie plana, una figura circunscrita por sólo una línea, escapa a la capacidad de nuestro conocimiento y nosotros no podemos percibir dónde ha comenzado y dónde se cierra; pero no por eso hemos de considerarlo como eterno. Al contrario; aunque nosotros no podemos conocerlo, en realidad proviene de alguien, quien lo ha trazado desde un centro, guardando siempre cierta distancia. Por eso, al ver que los cuerpos que se mueven en círculo siguen siempre su propia órbita—precisamente porque su movimiento es regular e incesantemente continuo—no deben incurrir en el error de que el mundo es infinito y no ha tenido principio."

San Ambrosio (en el primer libro sobre el Hexaemeron, cap. 10, *BKV* I, 15) dice: "Muchos son los lugares en que Dios testifica que es El quien ha creado el mundo: no creas, pues, que carece de comienzo porque es esférico, como dicen, de modo que falta en él el principio, al parecer, y porque todo tiembla alrededor de él, cuando resuena, de suerte que en él nadie puede percibir ni principio ni fin; porque el determinar con los sentidos el comienzo de un círculo es una cosa imposible. Tampoco en una esfera se puede descubrir el punto donde comienza: no se puede decir, por ejemplo, dónde comienza el disco de la luna y dónde termina después de la mengua mensual. Pero el que tú no puedas percibirlo no quiere decir que no tenga ni principio ni fin. Pues si tú mismo trazas con tinta o punzón un círculo o si lo mides con el compás, después de algún tiempo no percibirás con los ojos ni te acordarás espiritualmente dónde has comenzado y dónde has terminado. No obstante, tú mismo eres testigo de que has comenzado y terminado. Y aunque no lo perciban tus ojos, la verdad es innegable. Ahora bien, lo que tiene un comienzo tiene también fin, y lo que termina, sin duda alguna ha comenzado también." Y San Isidoro de Sevilla *(De summo bono,* lib. I, cap. 9): "Es seguro que antes de que existiese el mundo no había tiempo alguno, porque el tiempo es una criatura de Dios; el tiempo ha comenzado, pues, a existir juntamente con el mundo. Los tiempos no se extienden en el espacio, pues lo mismo que vienen así también desaparecen. Por eso en las cosas no hay nada inmutable, todo fluye y desaparece en el transcurso del tiempo. Un siglo, un año, un mes, un día o una hora no son el mismo tiempo, porque todo esto no existe simultáneamente, viene sucesivamente y del mismo modo desaparece. ¿Cómo, pues, podemos tener por algo lo que ni siquiera es? ¿Dónde encontramos las partes del tiem-

po, el pasado, el presente y el futuro? Solamente en nuestra alma las encontramos, porque nosotros nos acordamos del pasado, vemos el presente y esperamos el futuro. En Dios no sucede lo mismo. En Dios todo es presente." San Agustín (*De civitate Dei*, cap. 6; *BKV* II, 151 y sigs.) escribe: "Con razón se establece una distinción entre el tiempo y la eternidad; porque el tiempo no existe sin transformación ni mutación, mientras que en la eternidad no hay cambio alguno. Es claro, por consiguiente, que el tiempo no ha podido existir sin el fluir de la criatura, la cual implica cambios de estado bajo la forma de movimiento, de cualquier clase que éste sea. El tiempo aparece con el móvil cambio de las formas, con la sucesión de esto y lo otro, que no pueden subsistir simultáneamente; con los trayectos más o menos cortos o largos que resultan al desaparecer lo uno y pasar a ocupar su lugar lo otro. Como quiera que Dios, cuya eternidad excluye todo cambio y mutación, es el creador y ordenador de los tiempos, no se puede decir, según mi parecer, que ha creado el mundo en determinados espacios de tiempo; de otro modo habría que admitir que antes de la existencia del mundo ha existido ya la criatura, con cuyo movimiento habrá comenzado a fluir simultáneamente el tiempo. Ahora bien, dice la Sagrada Escritura, y ella dice siempre la verdad pura y completa, que al principio Dios ha creado el cielo y la tierra. Esto quiere decir que antes de esa creación no había creado nada; pues si hubiese creado algo antes de la totalidad de su creación habría que decir de ello que ha sido creado al principio. No se puede dudar, por consiguiente, de que el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Porque lo que sucede en el tiempo tiene lugar antes y después del tiempo, después de un tiempo ya pasado y antes del tiempo que ha de venir. Ahora bien, antes de la creación del mundo no podía existir el tiempo, porque no había criatura alguna con cuyos cambios de estado hubiera podido llegar a existir. Antes bien, junto con el tiempo ha sido creado también el mundo, en cuanto que con él comenzó simultáneamente el movimiento de mutación. Y a eso se refiere aquella sucesión de seis o siete días, aquella "mañana" y aquella "tarde" de la obra divina de la creación, que quedó terminada el día sexto, siguiendo el día séptimo, como lo dice el gran misterio, el descanso de Dios."

4. La eternidad de la inmutable voluntad creadora de Dios, idéntica con la esencia misma de Dios, no implica la eternidad del mundo. ***La eterna voluntad creadora de Dios exige también la temporalidad del mundo.*** Dada la diferencia objetiva que hay entre el acto de la voluntad y el objeto o contenido de la voluntad, el querer y su contenido pueden subsistir separadamente, de suerte que con el acto de la voluntad no existe necesariamente el contenido de la voluntad. Además, con su voluntad Dios determina no solamente la existencia de las criaturas, sino también su esencia, el cómo, su modo de ser. Al modo de ser de las criaturas pertenece la existencia temporal y espacial. «El tiempo, lo mismo que el mundo, comienza a existir en el momento en que Dios, mediante su omnipotencia, realiza la idea del mundo,

el cual en esa idea sólo era un mundo posible. Con la creación se realiza, por consiguiente, un doble comienzo: el comienzo del mundo y el comienzo del tiempo. Es comienzo del tiempo en cuanto que es comienzo del mundo, en el cual conocemos también lo temporal. Por otra parte, es comienzo del mundo en cuanto que es comienzo del tiempo, pues la temporalidad del mundo es precisamente su finitud. La idea del mundo no se puede separar de la idea del tiempo, lo mismo que la idea del tiempo es inseparable de la idea del mundo. El mundo es mundo en virtud del tiempo, y el tiempo es tiempo en virtud del mundo. Ambos reciben de Dios el comienzo mediante la Creación. Tenemos, pues, que con la Creación comienzan a existir simultáneamente el mundo y el tiempo, y el uno existe porque existe el otro. Por eso, el uno presenta las mismas notas características que el otro; a causa del mundo el tiempo es un tiempo finito, a causa del tiempo es el mundo un mundo finito y mutable. Si el mundo... no existiese, no existiría el tiempo, del mismo modo que no puede existir el mundo sin que exista también el tiempo» (F. A. Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik III*, 1848, 122 y sigs.).

5. La *humanidad no iluminada por la luz de la Revelación* no ha llegado a conocer con toda claridad la temporalidad del mundo. Platón enseñó la eternidad de la oscura, desordenada y caótica materia, de la cual el arquitecto del mundo hizo el cosmos actualmente existente. Según Aristóteles, la materia es eterna y el motor inmóvil la ha puesto en movimiento desde la eternidad. En la Edad Media, San Alberto y San Buenaventura enseñan que el afirmar la eternidad, del mundo implica una contradicción. Santo Tomás de Aquino, pensando sin duda alguna que una deficiente argumentación podría exponer al ridículo una verdad de la fe, ha enseñado que el hecho de la finitud del mundo es un hecho testificado por la Revelación, pero que no puede demostrarse con los medios naturales de la reflexión humana. Según su opinión, decir que el mundo es eterno es una afirmación que no se puede refutar replicando que la criatura, por esencia, es un ser totalmente dependiente de Dios. Con razón destaca Suárez que sólo se puede argumentar de esa manera con respecto a un mundo supratemporal e inmutable, no con respecto a nuestro mundo de estructura temporal y mutable. Ahora se trataría de decidir si la idea de un mundo in-

mutable no implica en sí una contradicción, si el mundo y el tiempo no son cosas necesariamente conexionadas.

Staudenmaier (*l. c.*, págs. 126 y sig.) escribe sobre este punto lo siguiente: "Así como lo eterno es increado, del mismo modo lo creado es temporal, pues el concepto de tiempo es esencial y necesariamente un elemento del concepto del mundo, de suerte que la idea de un mundo eterno implica una contradicción, ya que sólo Dios es eterno. La temporalidad no pierde sus notas características esenciales aun cuando extendiéndose hacia atrás parezca acercarse a la eternidad; por consiguiente, aunque la edad del mundo actual se elevase a millones, billones y trillones de años, no estaría con ello ni siquiera un solo paso más cerca de la eternidad, pues tampoco el tiempo infinitamente aumentado llega a convertirse en eternidad. Por la misma razón, el mundo no hubiese dejado de ser temporal aunque Dios hubiera realizado la idea del mundo inmediatamente después de haberla concebido; la única diferencia entre el mundo tal cual es ahora y el mundo como hubiese podido ser en el presente caso sería una cuestión de tiempo. También el número, que pertenece también a la finitud, mejor dicho, a la categoría de la finitud, puede aumentarse infinitamente añadiendo nuevos números; pero aparte *antes* tiene un comienzo determinado en el uno, que constituye para él una frontera infranqueable, lo mismo que el tiempo no puede salir de sí mismo cuando pretende convertirse en eternidad. Del mismo modo podemos decir: lo mismo que el número aumentado por una infinidad de veces hacia adelante no deja de ser una repetición del uno, así también el tiempo aumentado una infinidad de veces hacia adelante no pierde nunca su comienzo, y así como la unidad va repitiéndose en todos los números, así también el comienzo temporal, repitiéndose incesantemente, marcha a través de todos los tiempos. De aquí se deduce que es también sencillamente falsa la otra opinión, la cual pone antes del mundo actual un tiempo infinito y un espacio infinito, tal como lo relata San Agustín. El presunto tiempo que ha existido antes de la creación del mundo es un tiempo que no es en manera alguna tiempo. Ahora bien, el tiempo que no es tiempo implica una contradicción, ya que el tiempo intemporal es un mero absurdo, ni más ni menos que el mundo premundano, que de por sí sería un mundo no mundo, y lo mismo que el espacio infinito, que sólo podría ser un espacio inespacial, es decir, un espacio que no es espacio."

6. La Revelación no nos dice nada sobre la *edad del mundo*, de tal modo que en lo que concierne a esta suprema instancia nada puede oponerse contra la opinión que afirma que la *tierra* existe ya desde hace muchos millones de años, o desde hace miles de millones de años, como enseñan las Ciencias Naturales modernas (cfr. § 100).

He aquí lo que escribe C. Fr. von Weizsäcker con respecto a la edad del *universo* (*Zum Weltbild der Physik*, 1943, págs. 124 y sig.): "Sorprendentemente se ha deducido para los átomos químicos, para las estrellas y para las nebulosas la misma edad de unos cinco mil millones de años, a

base de métodos completamente distintos. Los elementos uranio y torio son el punto de partida para la determinación de la edad de los átomos químicos. Como quiera que estas materias se desintegran lentamente, tienen que volver a ser formadas de nuevo o tienen que haber surgido hace "poco" tiempo, puesto que no se han desintegrado completamente entre tanto. La primera de las dos hipótesis es considerada hoy como poco probable; no conocemos en el cosmos lugar alguno que presente las condiciones físicas necesarias para la producción de uranio y torio. Si nos decidimos a aceptar la segunda hipótesis se deduce para estos elementos (y probablemente para todos los elementos compuestos) una edad de unos cinco mil millones de años. La edad de las estrellas se puede calcular desde que en las reacciones nucleares se ha descubierto la fuente de la energía que irradian, pudiéndose además determinar la rapidez con que se agota esa fuente. Por ejemplo, de la cantidad de hidrógeno y helio que hoy contiene el sol todavía, se puede deducir que ha estado irradiando energía, lo mismo que ahora, desde hace algunos miles de millones de años, pero no durante un período de tiempo mucho mayor. Especialmente digna de ser tenida en cuenta es la determinación de la edad de las nebulosas espirales. Estas estructuras muestran en lo que concierne a la luz que irradian una desviación espectral hacia el lado de la luz roja, siendo la desviación tanto mayor cuanto más lejos se halla de nosotros la nebulosa observada. Según la interpretación corriente, este fenómeno indica que las nebulosas espirales se alejan unas de otras, y por, tanto, también con respecto a nosotros. En efecto, la susodicha desviación hacia el rojo significa que por segundos aparecen menos ondas luminosas que en la luz ordinaria, y esto tiene que suceder si es que realmente las nebulosas espirales se alejan realmente de nosotros. Si aceptamos esta interpretación, tenemos como resultado que las nebulosas espirales se dispersan lo mismo que los cascos de una granada que ha explotado; porque después de la presunta explosión cósmica los cascos que se mueven con mayor velocidad tienen que hallarse más alejados al cabo de cierto tiempo, como lo demuestra la relación de dependencia entre la desviación hacia el rojo y la distancia. Si a base de la velocidad y de la actual distancia de las nebulosas se calcula el momento de la "explosión", se obtiene de nuevo como resultado una fecha de hace unos cinco millones de años. Esta concordancia es tan sorprendente, que uno se siente inclinado a atribuirla un valor real. Esto podría significar que las partes del mundo hoy conocido, a saber, átomos, estrellas y nebulosas espirales han pasado hace unos cinco mil millones de años de un estado cósmico para nosotros completamente desconocido al estado actual." Otros señalan un espacio de tiempo de seis mil millones de años. D. Wattenberg *(Das Alter der Welt im Lichte der Atomphysik,* en *Stimmen der Zeit* 73, 1948, 141, 146) añade a lo dicho que, según los últimos cálculos, el mundo hace unos seis mil millones de años debía ser prácticamente un "punto" sólo matemáticamente definible. "Por consiguiente, el desarrollo del cosmos tiene que haberse realizado en el espacio de tiempo hasta ahora transcurrido. Pero no podemos imaginarnos que la materia actualmente existente con un peso de dos veces 10^{55} gramos (¡un dos seguido de 55 ceros!) haya estado concentrada en un punto inextenso (o en una pequeña estrella). Podemos evitar estas dificultades admitiendo (con Jordan) que la materia ha ido apareciendo poco a poco, primero en forma de neutrones aislados y, finalmente, en forma de

estrellas de neutrones, que habían ido creciendo con el tiempo y cuya masa total ha estado en proporción con la correspondiente extensión del espacio creciente. Esto quiere decir que este aumento de materia considerado en relación con la creciente extensión del espacio cósmico sigue verificándose todavía mediante el incesante nacimiento de nuevas estrellas, pareciendo encontrar expresión este fenómeno en las eventuales apariciones de las llamadas "supernova". Estas reflexiones quieren decir que hace seis mil millones de años, tanto la materia como las estrellas y los sistemas cósmicos, han comenzado a existir en virtud de un acto elemental creador y generador del mundo; expresado en sentido físico: en virtud de un proceso que ha materializado la energía imponderable convirtiéndola en neutrones y estrellas de neutrones, y que el tiempo transcurrido a partir de aquel acto constituye la edad real del mundo, a la cual pueden subordinarse sin esenciales contradicciones las cronologías de la astronomía y de la física. Al mismo tiempo, queda descartado el problema relativo a una "prehistoria cósmica" que pudiese revelarnos algo sobre el estado posible anterior al que precedió al susodicho acto elemental, ya que no puede haber un tal "antes". Resumiendo lo dicho podemos constatar que la astronomía y la física de los átomos, con la ayuda de una física cósmica que abarque a la vez el mundo de los átomos y el de las estrellas, y mediante la interpretación lógica de hechos de la experiencia, en unión con deducciones teóricas, pueden llegar a establecer una cronología que presenta el cosmos como complejo temporalmente limitado." Véase F. G. Houtermans en *Zeitschrift für Naturforschung,* vol. 2.ª, 1947, 322-28. H. Vogt, *Aufbau und Entwicklung der Sterne,* en *Probleme der kosmischen Physik,* XXIV, 1943. P. ten Bruggeneate, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen,* "Math.-Phys." Kl., 1945, y en *Zertschrift für Astrophysik* 24, 1947, 48-58. St. Meyer, *Forschungen und Fortschritte* 14, 1938, 41. P. Jordan, *Die Herkunft der Sterne,* 1947. D. Wattenberg, *Blick ins Weltay,* Berlín, 1947. Fr. Asselmeyer, *Betrachtungen zur Kosmogonie,* en *Klerusblatt* 29, 1949, 19 y sig., y la obra de Bavink citada en el § 101, con más bibliografía, y además I. de Broglie, *Licht und Materie,* 6.ª ed., Hamburg, 1944. Idem, *Die Elemetenteilchen. Individualität und Wechselwirkung,* 2.ª ed., Hamburg, 1944.

Cuando hablamos del *mundo eterno,* del *eterno ciclo* de la Naturaleza, empleamos la palabra «eterno» en el sentido lato, significando un tiempo inimaginablemente largo, pero finito y una regularidad que se repite continuamente.

7. Con facilidad se puede refutar la objeción de que Dios no puede estar nunca inactivo, de suerte que tiene que haber sido siempre creador. Tampoco antes de la creación se hallaba Dios en un estado de inactividad. Dios no necesita el mundo como objeto de actividad y, por otra parte, el mundo no puede ser el contenido adecuado de su obrar infinito. Dios es en sí mismo la plenitud del ser y pletórica realidad activa (*actus purus*). Este estado de cosas aparece con toda claridad en las pro-

ducciones inmanentes de Dios: véanse los §§ 53-56, 86, 90. Por lo que se refiere a la cuestión de saber lo que hizo Dios antes de la creación del mundo, véase la respuesta de San Agustín en el § 70.

Newman (en el sermón *El misterio de la condescendencia divina*, en *Sermones del período católico)* afirma: "De lo dicho hasta aquí se deduce lo siguiente: Como quiera que Dios existe desde la eternidad y ha creado el mundo en un momento determinado, tenemos como resultado que ha vivido durante eternidades antes de comenzar a crear. ¡Qué idea tan admirable! Ha existido un estado en que Dios vivió sólo para sí y no había nada fuera de El, ni la tierra, ni el cielo, ni el sol, ni las estrellas, ni el espacio, ni el tiempo, ninguna clase de seres, ni hombres, ni ángeles, ni serafines. En torno de su trono no había espíritus dispuestos a servirle, nadie le ensalzaba y adoraba. Todo era silencio, todo era quietud, sólo Dios existía. Y este estado no duró sólo un momento, fué un estado de infinita duración, existió siempre y era lo normal, viniendo la creación a introducir una novedad. Comparada con aquel estado, la Creación es una cosa de ayer. Existe desde hace seis mil años, o si queréis, desde hace sesenta mil años, o desde hace seis millones de años, o desde hace seis millones de millones de años. ¿Qué es esto comparado con la eternidad? ¡Una pura nada! Es menos que una gota de agua en el Océano o un grano de arena en la inmensidad del orbe terráqueo. Durante toda una eternidad ha existido Dios sólo, sin ningún otro ser a su lado, sólo El. Fuera de su ser no había nada; no hacía nada, permanecía completamente quieto, no hablaba, no recibía el honor que le tributaran otros seres, ninguna criatura le ensalzaba y era bienaventurado en sí mismo y por sí mismo y no necesitaba de ningún otro ser. ¡Cuán grandiosa es la idea del Todopoderoso que estas reflexiones hacen surgir en nosotros! Nosotros, caros hermanos míos, sentimos que esto sobrepasa nuestras capacidades de comprensión. ¡Qué imperfectamente podemos comprenderle! He aquí que nosotros nos encontramos en el mundo con un hombre cuya manera de vivir y ser se distingue tanto de la nuestra que no podemos comprenderla. Nosotros nos admiramos... Nuestros más próximos compañeros de camino son a veces un enigma para nosotros: decimos que son seres raros e incomprensibles; pero ¿qué es esto en comparación con la peculiaridad del Dios vivo que trasciende todas las posibilidades de nuestros conceptos? Sólo Dios es verdaderamente incomprensible, Dios, que ha vivido toda una eternidad, sin comienzo alguno, absolutamente solo, sin que la soledad llegase a resultarle intolerable. ¿Quiénes o qué pocos de entre nosotros pueden vivir en la soledad, aunque no sea más que una semana, sin sentirse infelices? Todos habréis oído, caros hermanos míos, que el régimen de incomunicación a que son condenados algunos malhechores, a la larga resulta más intolerable que cualquier otro castigo, y que, finalmente, conduce a la locura. Nosotros no podemos vivir sin tareas ni metas, sin ocupaciones e intercambio de ideas. Nosotros no podemos vivir durante mucho tiempo en el estrecho círculo de nuestro propio yo. El espíritu dejado a solas consigo mismo se convierte en tormento. Esto es lo que sucede entre nosotros los seres mortales. Pero todo cambia cuando dirigimos hacia Dios la mi-

rada de nuestro espíritu. Dios ha vivido durante toda la eternidad en un estado que en nosotros, al cabo de un par de míseros años, produciría la locura. Ha vivido toda una eternidad sin cambio alguno de ningún género. Aun en la vida del más solitario eremita, la sucesión del día y la noche, del comer y el dormir, trae consigo ciertos inevitables cambios. Y si bien la celda en que está encerrado el desgraciado prisionero no le presenta alivio alguno en su desesperada soledad, al menos le permite dormir. En el sueño olvida su miseria, el sueño le da nuevas fuerzas para sobrellevarla. El Eterno, al contrario, no conoce el sueño, ni la quietud, ni el descanso; a pesar de ello, no se cansa de sí mismo y su propia infinitud no se convierte nunca en intolerable peso para El. Desde la eternidad vive incesantemente activo, en incesante quietud, en un estado de eterna quietud, de inefable y profunda paz; y su espíritu está siempre vigilante y lleno de vida y en plena posesión de todas sus fuerzas y de su conciencia, es punto de partida y meta (sujeto y objeto) de su propio conocimiento. Dios vive en un estado de eterna quietud, pero descansa en sí mismo. Dios es su propio fundamento y su propia finalidad, su propio pensamiento y su propia felicidad. Así ha sido desde la eternidad, y si no podemos comprender que haya vivido solitariamente durante toda una eternidad, ¿podemos acaso comprender por qué Dios ha dejado su soledad y ha comenzado a tratar con las criaturas?"

8. La creación en el tiempo es un *misterio;* un misterio garantizado por la Revelación y cuya congruencia comprende nuestra razón. El inescrutable misterio de la temporalidad del mundo querido eternamente por Dios consiste menos en el hecho de que Dios con voluntad eterna quiere una realidad temporal, sino más bien en el hecho de que Dios con una voluntad eterna e inmutable quiere un mundo temporal, sometido a mutaciones y a un incensante fluir. Y, en definitiva, este misterio se pierde en la oscuridad de una nueva cuestión: ¿Cómo puede pensar y querer el Dios infinito un mundo finito? Cfr. H. Conrad-Martins, *Die Zeit*, 1954.

§ 107

La libertad de la voluntad creadora divina

Dios ha creado el mundo mediante un acto de su voluntad absolutamente libre (dogma)

1. Véase la condenación de Abelardo (D. 374), el *Decretum pro Jacobitis* (D. 706), la carta del papa Pío IX al cardenal de Colonia sobre la doctrina de Günther (D. 1655), el Concilio Va-

ticano (sesión tercera, cap. I, D. 1783) y el canon 5 sobre Dios, la condenación de la doctrina de Rosmini (D. 1908).

En oposición a las concepciones erróneas de Hermes y Günther, el concilio provincial de Colonia elaboró en 1860 una detallada exposición de la libertad del acto creador divino: "Dios creó, cuando le plugo, movido de su bondad, todas las cosas, las espirituales y las corporales (concilio de Florencia). Pues Dios no necesita del mundo ni para obtener en él mayor perfección—El es absolutamente perfecto y se basta a sí mismo—, ni tampoco para aumentar su vida interna mediante el acto de la creación —esta vida está llena del conocimiento y amor de su propia infinita esencia—. Si se quiere hablar de una procedencia necesaria, puede decirse que ésta tiene lugar en la de las divinas personas, la cual no necesita ser perfeccionada mediante la creación externa, porque ella es de sí completamente perfecta. Tampoco puede decirse que Dios ha creado necesariamente el mundo para poder percibir conscientemente, como se percibe conscientemente a sí mismo, cosas distintas de El, en cuanto han de ser creadas o han sido creadas por El. Porque ni la conciencia ni el saber de Dios necesitan ser complementados mediante el conocimiento de una cosa distinta de El. Dios no puede recibir perfeccionamiento alguno por parte de cosas externas. El conocimiento de la posibilidad del mundo, que, naturalmente, no podía faltarle, le poseía mediante la visión perfecta de su propia esencia, que contiene los arquetipos de todas las cosas, y mediante el conocimiento de su poder creador. Sólo a su bondad se debe el hecho de que Dios, cuando crea, comunica necesariamente bienes y quiere necesariamente el bien de las cosas creadas. Pero su bondad no le impulsó de tal modo que necesariamente tenga que crear; porque sólo Dios, o su esencia, es para sí mismo el bien supremo, lo mismo que para los hombres, y necesariamente tiene que quererlo y amarlo siempre. Ahora bien, Dios puede amar su infinita esencia o su absoluta bondad sin la creación de las cosas. Si bien es cierto que Dios quiere necesariamente su bondad, no por eso Dios quiere necesariamente las cosas que quiere crear en virtud de su bondad; porque su bondad puede subsistir sin las cosas. Es también claro que Dios quiere y ama libremente las cosas con el mismo simple acto con que Dios se quiere y se ama necesariamente a sí mismo y su bondad; porque este acto es infinito y por eso basta para todo lo demás, sin adición alguna; es un acto capaz de todo. Lo mismo que Dios era libre de crear o no crear el mundo, así también era libre de crear este u otro mundo. En efecto: los mismos argumentos que demuestran la libertad de Dios con respecto a la creación del mundo, demuestran también que era libre de crear este u otro mundo. La seria ponderación de esta plenísima libertad en lo concerniente a la creación del mundo inspira a los cristianos sentimientos de agradecimiento para con Dios, el cual nos ha creado de la nada sin haber sido obligado por ninguna necesidad. El mundo no ha existido desde la eternidad, sino que ha sido creado por Dios en el tiempo. Aquel acto mediante el cual quería la existencia del mundo, existía desde la eternidad en Dios, pero su efecto ha tenido lugar en el tiempo, mejor dicho, al principio del tiempo" (NR. 179-83).

2. En cuanto a lo que se refiere a textos de la *Sagrada Escritura* sobre este particular, pueden verse: *Ps.* 135 [134], 6; *Job*, 9, 2-24. Dios lo determina todo conforme al decreto de su voluntad: *Eph.* 1, 11 (cfr. el § 87, sobre la libertad de la voluntad divina).

3. La libertad se refiere tanto a la *producción del mundo en general* como a la elección de un *mundo determinado*. Dios no estaba sometido a ninguna clase de presión externa y de necesidad interna. No tuvo lugar lo primero, porque existe con absoluta independencia; lo segundo, porque es la suprema perfección y bienaventuranza.

Dios no tenía necesidad del mundo ni para adquirir la plenitud de la autoconciencia, ni para obtener la propia perfección, ni para disponer de un objeto donde poder desarrollar su actividad, pues Dios es acto puro uno y trino y eternamente perfecto (véase el *Tratado sobre la Trinidad*, especialmente la doctrina de las relaciones en Dios). La criatura tiene un ser precario, limitado y finito; por eso necesita impulsos e influencias exteriores para su perfeccionamiento. Abandonada a sí misma, sería víctima de un aburrimiento paralizante y de un hastío que llegaría a entorpecer su desarrollo vital (§ 106). Dios, al contrario, a causa de su infinita plenitud vital, no puede anhelar mayor perfeccionamiento.

Tampoco puede objetarse que su bondad y omnipotencia no han estado nunca inactivos, de modo que esos dos atributos exigen de El la creación del mundo. La autocomunicación, que por esencia pertenece a la bondad, y la actividad, que corresponde por esencia a la omnipotencia, se han realizado de modo exhaustivo desde la eternidad en las procesiones inmanentes divinas. En la mera creación del mundo no hubieran podido realizar de un modo perfecto su poder infinito.

"La omnipotencia es un poder de creación; pero también puede decirse que es un poder de no-creación, en cuanto que Dios puede soportar la nada, de modo que Dios, absoluta plenitud vital, no necesita crear necesariamente, sino que puede permitir que siga subsistiendo la nada, de tal modo que crea libremente cuando produce algo. El concepto de poder implica siempre el concepto de poder libre. El poder no es un signo de divinidad en el sentido de que Dios tendría que crear necesariamente para ser Dios. Tampoco consiste ese poder en la posibilidad de negar y suprimir la nada, y esa supresión y negación serían la creación. Antes bien, Dios es un ser absolutamente libre ante la nada y con esa

su libertad puede afirmar la nada o puede negarla: puede afirmarla en cuanto que la deja subsistir; puede negarla en cuanto que la suprime mediante la creación. Dios es muy dueño de dejarla subsistir o de suprimirla. Precisamente en esto consiste la omnipotencia verdaderamente divina, la grandeza de la misma, de una omnipotencia a la que nada ni nadie puede inquietar, de modo que la idea de la nada pretemporal no consiguió excitarla o dejar de retener su poder y a proceder a la supresión de la nada. La idea del no-yo divino, lo mismo que la idea de la nada, no implican para Dios la necesidad de producir el mundo" (Staudenmaier, *l. c.*, 120 y sig.).

Parece, sin embargo, que se da en relación a la actividad creadora de Dios una hipotética necesidad que fluye espontánea de la esencia de Dios y del concepto de creación; más aún, que al realizar la creación con una decisión absolutamente libre no puede crear un mundo caótico, sino un mundo ordenado; igualmente, que El creó no sólo un mundo material, sino también un mundo espiritual, pues un mundo exclusivamente material carecería de sentido.

4. El *optimismo absoluto*, tal como lo representan Abelardo, Malebranche y Leibniz, es una limitación de la libre voluntad creadora divina, difícilmente compaginable con las enseñanzas del dogma católico. En la creación del mundo, Dios manifiesta de modo finito su bondad, su hermosura y su felicidad. El modo y medida de esta automanifiestación dependen exclusivamente de la libre voluntad divina. Cuando Leibniz afirma que la bondad y sabiduría divinas exigen del Creador la creación del mejor mundo posible, se deja guiar por la falsa idea de que Dios tiene que realizar en la creación del mundo todas las posibilidades que se le ofrecen, tiene que dar lo mejor que puede dar. Por lo que se refiere a la criatura, dada su capacidad de incesante evolución y perfeccionamiento, sería incomprensible que prefiriese lo menos bueno a lo mejor. Cuanto mejor sea una cosa, en tanto mayor grado contribuirá a realizar su perfección. Dios, al contrario, no puede experimentar perfeccionamiento alguno, por muy perfecta que sea la obra. (Además, la idea del mundo mejor posible, privado de toda imperfección, implica una contradicción, pues por perfecto que sea ese mundo siempre se podrá pensar un mundo mejor, mientras no sea perfecto en el sentido en que lo es Dios.)

Newman describe admirablemente la imperfección del mundo en su sermón *Misterios de la naturaleza y de la gracia:* "Supongamos que

esta innovación se ha fijado en el plan divino, de suerte que la Creación ha de comenzar a existir. ¿De qué se compondrá, caros hermanos míos? Sin duda alguna de seres que alaban y glorifican a Dios, capaces de admirar sus perfecciones y de cumplir su voluntad; dignos, según lo posible, de rodear su trono en calidad de servidores y de hacerle compañía. Y ahora mirad en torno de vosotros y decidme hasta qué punto la realidad corresponde a esta suposición: En la Naturaleza, que nosotros sepamos, existe una sola especie de criaturas racionales y miles de especies que no son capaces de amar y conocer al Creador. Millones y millones de seres gozan de la existencia, pero entre todos ellos sólo el hombre puede elevar su mirada hacia el cielo. ¿Y qué es el hombre, por numeroso que pueda ser el género humano, qué es el hombre comparado con esa innumerable multitud? Imaginaos la desconcertante multitud de animales que pueblan la tierra, los pájaros debajo de la bóveda celeste, los peces en las profundidades del mar; sobre todo, las innumerables especies de insectos, que no podemos contar debido a su pequeñez ni podemos conocer a causa de su diversidad. Es verdad que todos glorifican al Señor, lo mismo que los elementos: "El fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos" (*Ps.* 148, 8). Pero ninguno de ellos posee un alma y ninguno sabe quién lo ha creado o que ha sido creado; ninguno de ellos puede servirle en el sentido estricto de la palabra; ninguno de ellos puede amarle. ¡En verdad, cuán lejos está de ser el mundo lo que podría ser! Ni siquiera posee la mayor perfección posible—lleva estampado en sí mismo un sello de imperfección—. Es cierto que todo es bueno "según su especie", pues de otro modo Dios no lo hubiera creado; pero Dios hubiera podido manifestar su gloria en el mundo de un modo más perfecto, y ¡con cuánta mayor magnificencia hubiera podido derramar sobre él su benevolencia! ¡Hubiera podido crear un mundo mucho más hermoso y divino que ese mundo que ha sacado del silencio eterno! De nuevo repito yo: dejad a la razón que conteste las preguntas que aquí surgen. ¿Por qué no se ha rodeado de seres racionales y por qué no ha dado un alma a cada uno de los átomos? ¿Por qué no son de naturaleza angélica el escabel de su trono y el suelo de su templo, seres capaces de ensalzarle y glorificarle cuando le prestan sus servicios? Llamad al espíritu del hombre y su fantasía y encomendadles la empresa de idear un mundo, y veréis, caros hermanos míos, que el hombre imaginará el plan de un mundo mucho más perfecto que el que se ha dignado crear el Todopoderoso y Omnisciente. Con toda la noble ambición del artista se esforzaría por construir para el Señor de todas las cosas un palacio en que cada una de las partes y cada una de sus formas particulares presentarían la mayor perfección posible. Pero dejemos de lado las construcciones de la fantasía personal, las imaginaciones idealistas, la refunfuñante crítica en el sector de este inagotable tema; volvamos de nuevo a contemplar la realidad tal como se nos presenta. ¿Qué descubrimos en ella? Vemos un universo en gran parte material y caduco, en el cual actúan leyes de insondable profundidad, leyes en que se revela la actividad de un sabio maestro; pero carece de vida y sensibilidad. Inmensas esferas lanzadas en el espacio, recorriendo la línea de sus órbitas con movimiento mecánico; fuerzas admirables que llegan hasta los más oscuros rincones y poros del mundo, veloces y atrevidas como el pensamiento, pero desvalidas y débiles, lo mismo que la cubierta terrena de donde sale el pensamiento. Vemos, ade-

más, vida que carece de la capacidad de sentir; miríadas de árboles y plantas—"la hierba del campo"—de radiante hermosura para los ojos, pero inanes y sin valor en lo que respecta al cielo. Y cuando aparecen juntas la vida y la capacidad de sentir, ¿no descubrimos acaso un misterio todavía mayor? Ante nosotros se desarrolla el espectáculo de la naturaleza animal. Descubrimos instintos, sentimientos, inclinaciones y pasiones, reguladas en nosotros o dominadas por la razón, y ante las cuales retrocedemos espantados cuando se manifiestan desencadenadas y sin freno, como ante cosas terribles y odiosas, porque en nosotros serían pecados. Nos vemos rodeados de millones de seres racionales, y uno se sentiría inclinado a pensar que el Creador ha dejado una parte de su obra en el estado caótico original, tan horrorosos son estos seres, que se mueven, sienten y obran sin reflexión ni principios. Dios ha impuesto leyes a la materia, ha separado el agua de la tierra seca, lo pesado de lo ligero, y la luz de las tinieblas: "No temblaréis ante mí, que de arenas he hecho muro para el mar, muro perpetuo que no podrá traspasar" (*Jer.* 5, 22); ha dominado los elementos y los ha sometido al servicio de la totalidad. Ahora bien, los animales salvajes viven abandonados a sí mismos, sin yugo sobre la cerviz, sin bocado entre los dientes, enemigos de todo lo que encuentran a su paso y, al mismo tiempo, incapaces de amarse a sí mismos. En virtud de un interno impulso de su naturaleza, viven los unos de la carne de los otros. Los ojos, los dientes, las garras, los músculos, la voz, los movimientos y toda la constitución del cuerpo revelan violencia y sed de sangre. Podría creerse que sólo han sido creados para producir dolores a otros seres, con saña se arrojan sobre la presa y la devoran cruelmente. Casi todos los sentimientos y pasiones que en el hombre son pecaminosos, son en ellos fuerzas desenfrenadas o irresponsables. El ensañamiento, la crueldad absurda, el odio, la alevosía, la envidia, la venganza, la traición, la maldad, los celos, la lascivia, la ufanía, la voracidad, todos los vicios encuentran entre ellos representantes... El hombre es la obra maestra de Dios; el hombre es la flor y perfección de la Creación visible, un ser destinado a servir a su Señor y a adorarle. Ahora bien, contemplad al hombre, vosotros los sabios, los que os burláis de la palabra de la Revelación, examinad al hombre y decidme con sinceridad: ¿Es el hombre un don digno de ser presentado en el altar del Dios infinito? No me refiero a su pecaminosidad; esta expresión no tiene para vosotros significado alguno o trataríais de invalidarla con vuestros argumentos. Consideradlo tal como se presenta en el mundo. ¿No concederéis que la mayor parte de los hombres vive sin dejarse guiar por principios ni fines determinados y que son muy pocos los que honran a su Creador? ¿No veis que la vida entera es un conjunto de hostilidades, engaños, crueldades, opresiones, injusticias y violencias? ¿No reconocéis que las admirables capacidades del hombre no pueden desarrollarse completamente debido a la brevedad de la existencia? ¿Y os atreveréis todavía a afirmar que el yugo de la Iglesia es demasiado pesado, puesto que al contemplar el universo de un extremo al otro la fuerza de las razones os obliga a confesar humildemente que Dios no ha creado nada perfecto, que ha creado cosas inánimes y caducas y un mundo de espíritus inmortales que se sublevan continuamente contra él?"

A pesar de los tétricos colores con que Newman pinta aquí la imagen del mundo, hay que reconocer que no faltan en él

matices claros y luminosos. Si Dios no creó el mejor de los mundos posibles, no estaría en conformidad con su misma naturaleza el que hubiera creado el peor de los mundos... Todas las cosas son de por sí buenas, y Dios no ha creado nada que fuera por esencia malo o destinado a hacer la maldad.

Que Dios no haya creado un mundo mejor que el que ha crado es un misterio que quizá pueda esclarecerse con las siguientes reflexiones. La creación del mundo es una autoexteriorización de Dios en lo finito. Mediante la creación, Dios revela su gloria y al mismo tiempo la vela necesariamente. Dios oculta en el mundo su grandeza y su hermosura. Para hacerlas aparecer visiblemente en las criaturas tiene que ocultarlas (cfr. los §§ 37-63 y sigs.). Ahora bien, todas las acciones divinas reciben de la infinitud la ley de su estructuración interna. También en la autoexteriorización actúa Dios en su calidad de ser infinito. También aquí supera toda previsión y esperanzas finitas. Dios se prodiga a sí mismo, reparte a manos llenas toda su riqueza. Este comportamiento sería en la criatura un acto de locura. La riqueza de la criatura es finita y ésta no puede prodigarla. En Dios es un signo de plenitud inexhaustible. Como quiera que su gloria y su riqueza no sólo no pueden agotarse, pero ni aun siquiera pueden disminuir, puede permitirse el lujo que es tal comportamiento, si nos es permitido hablar así.

Las tinieblas y la impureza no pueden tocar ni macular la pureza y la majestad divinas; por eso Dios puede «rebajarse» tanto. Dios no pierde nunca el dominio de sí mismo, y se posee con absoluto poder existencial, de tal modo, que no puede perderse: por eso puede humillarse y adoptar las formas de la debilidad creada y humana, hasta morir en la cruz. El que efectivamente asuma tal humillación sin envilecerse, sucede sin duda alguna para que su majestad e infinitud no nos aplasten, para que no nos sintamos en su presencia como átomos perdidos en la inmensidad del universo, para que creamos realmente en su simpatía y compasión, es decir, para que creamos que es el Dios vivo, el Dios que se acerca a nosotros, que nos habla, que nos reprende y castiga, que nos perdona y ama. Dios se reviste, pues, de imperfección para franquear y ocultar un poco el profundo abismo que se abre entre El y toda criatura, aun la suprema que haya podido crear; para que la criatura no pierda ni la confianza ni los sentimientos de amor

(cfr. el Tratado sobre la Redención). El se manifiesta movido por amor y se oculta también movido por amor.

Newman (en el sermón sobre *La infinitud de las propiedades divinas*) dice: "Ellos (los hombres) la circunscriben y describen (la infinitud) según su capacidad de comprensión, la miden según su medida y la forman a su imagen y semejanza, y cuando llegan a descubrir algo de la profundidad e inconmensurabilidad de esta o aquella propiedad o perfección de su naturaleza divina, de su amor, de su justicia, de su poder, les hace mala impresión, se desentienden de ello y no creen. Precisamente la humillación de nuestro Señor nos ofrece un adecuado ejemplo. Lo que en un hombre sería exagerada generosidad o prodigalidad, es una actitud explicable y aun necesaria, si me es permitido decirlo así, cuando se trata del ser cuyos recursos son inagotables. En la historia leemos casos de generosidad oriental que nos parece fantástica y que en nuestra Europa, donde la riqueza no se halla en manos de unos pocos, como sucede en el Oriente, no sólo no sería aplaudida, sino que hasta inspiraría sentimientos de desprecio. La expresión "generosidad regia" se ha convertido en una especie de término técnico. Se quiere decir con ella que las riquezas de un rey son tan inmensas que el rey no sólo puede, sino que hasta debe repartir los dones a manos llenas. Por consiguiente, cuando el Ser infinito hace algo que parece sobrepasar infinitamente las exigencias de lo necesario su obrar es bueno, santo y sabio."

No obstante, el encubrimiento de la gloria de Dios no anula en absoluto su revelación. La autoexteriorización de Dios es tal, que también se manifiesta su gloria. Lo mismo que ni el corazón ni los ojos humanos son capaces de comprender toda la tristeza y melancolía del mundo, así tampoco ni el corazón ni los ojos humanos son capaces de percibir toda la gloria divina que se revela en el mundo.

Véase la bibliografía del § 93. Además, A. Rozwardowski, *De optimismo universali secundum S. Thomam*, en "Gregorianum", 1936, 254 y siguientes.

§ 108

El motivo de la acción creadora de Dios

I. A causa de su independencia, perfección y felicidad absolutas, Dios no puede haber creado el mundo para aumentar y enriquecer mediante la actividad creadora su perfección ontológica, noética y moral. Como acabamos de ver, no es in-

citado ni obligado a crear ni por un bien externo distinto de El ni por una deficiencia interna. *El motivo de la voluntad creadora divina se halla* en Dios mismo y no tiene ni presuposiciones ni causas. Dios crea porque quiere crear. Hasta se podría decir: quiere porque quiere. El placer que le producen su bondad y el amor a su propia perfección (cfr. el § 89) lo activa de tal manera que se siente libre y voluntariamente inclinado a realizar su bondad y perfección en el sector externo, de modo finito, permitiendo que participen en ellas seres distintos de El.

Como quiera que Dios ama en cuanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, el amor divino podría ser definido de la siguiente manera: Dios se ama a sí mismo en cuanto que el Padre ama al Hijo y al Espíritu; el Hijo, al Padre y al Espíritu; el Espíritu Santo, al Padre y al Hijo. El amor con que el Padre ama al Hijo es tan íntimo e intenso, que no solamente desea para El la felicidad que le proporciona su propio amor paternal, sino también el amor de otra persona. En primer lugar, y sobre todo, le desea el amor del Espíritu Santo. Pero el Padre quiere, además, que lleguen hasta su Hijo las llamas de un amor externo a Dios. Además, le desea la felicidad que implica toda forma de entrega amorosa, le desea que pueda difundir su amor no sólo en los ámbitos de lo divino, sino también fuera de ellos. Con este fin proyecta la creación de una realidad distinta de la divina, para que el Hijo pueda amarla y pueda ser amado por ella. En la generación comunica al Hijo este plan del mundo concebido por amor al Hijo. Este lo acepta por amor al Padre. Es decir, desea para el Padre lo que el Padre desea para El. El Padre y el Hijo comunican dicho plan al Espíritu Santo en la aspiración. Le desean al Espíritu Santo lo mismo que se desean mutuamente. El Espíritu Santo acepta el plan del mundo y actúa su amor al Padre y al Hijo, del mismo modo que éstos el amor con que aman al Espíritu Santo. En el Espíritu se consuma el movimiento que comienza en el Padre, y desde aquél, cuando el Dios trinitario lo quiere, sobrepasa las fronteras del amor y ser divinos.

Aun cuando Dios no realizase de este modo el placer que le produce su propia perfección y el amor con que la ama, ese placer no sería inferior. Pero en los arcanos de su inescrutable voluntad está dispuesto que ha de realizar también el amor que se tiene a sí mismo difundiendo hacia fuera su perfección

Nosotros no sabemos por qué Dios lo ha decidido así, siéndonos por eso desconocido el fundamento profundo de la creación del mundo. Se trata aquí de un misterio inescrutable del amor divino.

2. *El motivo de la acción creadora divina ha sido el amor de Dios a sí mismo, amor que ha querido manifestarse mediante los bienes comunicados a la criatura* (dogma): Concilio Vaticano, sesión tercera, cap. I, D. 1783.

3. El libro de la Sabiduría (11, 24 y sig.) testifica que la incausada e inescrutable voluntad amorosa divina es el fundamento de la acción creadora: «Pero tienes piedad de todos porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia; pues amas cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti?» Y el libro de los *Proverbios* (16, 4): «Todo lo ha hecho Yavé para sus fines, aun al impío para el día malo» (véase *Rom.* 11, 35; *Ap.* 1, 8).

4. San Agustín (*Confesiones*, lib. 13, cap. 1; *BKV* VII, 336 y sig.) escribe: "Yo te invoco a ti, Dios mío, "misericordia mía", que me has creado y no me olvidas nunca. Te llamo para que entres en mi alma, a la cual has hecho capaz de recibirte mediante el anhelo que has infundido en ella. No me abandones ahora que te llamo, pues te has adelantado a mis súplicas cuando no te invocaba: con múltiples llamadas me has incitado repetidas veces a que te oyese y me dirigiese a ti y te escuchase. Porque tú, Señor mío, has borrado todas mis iniquidades, para que no tuvieses que castigarme a causa de las obras de mis manos, con las cuales me he separado de ti; y tú te has adelantado a todas mis buenas obras, para poder recompensarme a mí, obra de tus manos. Porque antes de que existiese, existías tú ya; yo no era tal que mereciese ser creado por ti, pero he ahí que ahora poseo la existencia en virtud de su bondad, la cual ha precedido mi creación y a la materia de que me has creado. Porque tú no tenías necesidad de mí ni yo soy un tan elevado bien que tú, mi Señor y mi Dios, puedas tener provecho de mí. No poseo la existencia para servirte de ayuda, como si tú pudieras sentir cansancio en tu actividad o como si tu poder fuese inferior si tuvieses que prescindir de mis servicios; ni tampoco para honrarte a modo de figura terrestre, como si habrías de quedar sin honra en caso de que yo no te honrase; no es así: he de servir y honrarte para que puedas recompensarme, tú que me has creado como ser que ha de tener suerte, a quien le ha de ir bien." Cap. 2 (*l. c.*): "Efectivamente, de la plenitud de tu bondad ha salido tu creación, para que no falte el bien que tú podías hacer, aun cuando a ti no te produzca utilidad alguna ni sea semejante a ti, a pesar de provenir de

ti Porque ¿qué méritos han contraído de antemano en cuanto a ti el cielo y la tierra, que fueron creados al principio? Que digan qué méritos han contraído de antemano en cuanto a ti las criaturas espirituales y corporales, a las cuales has creado de tal modo en tu sabiduría que aun lo apenas iniciado y lo informe, cada cosa en su género, lo corporal y lo espiritual, había de depender de ella, hasta lo que tiende al desorden y aun a la mayor desemejanza con respecto a ti, debiéndose observar aquí que lo espiritual informe es todavía mejor que un cuerpo formado, y lo corporal informe aun siendo así vale más que si no existiera en absoluto. Aun siendo informes, todas las cosas hubieran quedado dependiendo de tu palabra, si precisamente tu palabra no las hubiese llamado a formar una unidad contigo, estructurándolas de tal modo que todo es bueno por ti, que eres el bien supremo. ¿Cómo todas estas cosas habrán merecido de antemano ni aun su existencia informe, puesto que han recibido de ti también esa existencia? ¿Cómo habrá merecido la materia corporal ni aun el estar confusa y vacía? ¡Sin tu acto creador no sería ni siquiera eso! Como quiera que todavía no existía, no había podido merecer de antemano el que tú la llamases a la existencia ¿Y cómo la creación espiritual, semejante al abismo, desemejante a ti, habrá podido merecer en el origen ni aun el borbotear en las tinieblas si la misma Palabra no la hubiese orientado hacia la Palabra que la ha creado e iluminado, de modo que se hizo luz, no igual a tu Viva Imagen, pero sí semejante a ella?" Cap. 4 (*l. c.*, 339): "¿Qué le hubiera faltado a tu felicidad, la cual eres tú para ti, si las criaturas no hubieran sido hechas o si se hubiesen quedado en un estado informe? *Pues no las has creado porque tuvieses* necesidad de ellas, sino que las has ordenado y dado forma debido a la superabundante plenitud de tus gracias; pero no las has creado a fin de que mediante las criaturas tu felicidad fuese perfecta. Pues a ti, que eres el Ser perfecto, te desagrada su imperfección; por eso reciben de ti la perfección, de modo que puedan agradarte. Pero tú mismo no eres imperfecto, de modo que tuvieses necesidad de su perfección para obtener tu propia perfección. Pues tu buen "espíritu estaba por encima de las aguas", pero no le servían las aguas de soporte, como si descansase en ellas; antes bien, tu buen espíritu hace que descansen en él aquellos de quien se dice que él descansa en ellos."

5. Según el texto del Concilio Vaticano, no puede decirse propiamente que Dios, al crear al mundo, ha tenido un *motivo primario* y un *motivo secundario*, siendo el propio amor el motivo primario y el amor a las criaturas el motivo secundario. Dios no ha tenido más que un motivo, a saber, el amor a su propia perfección. Por razones inescrutables para nosotros ha querido manifestar su bondad en las criaturas, según las posibilidades de éstas, para poder encontrar su gloria también allende el ser divino y para poder derramar su amor en lo que existe fuera de sí mismo. Dios, en cuanto realiza su gloria en lo creado, según la medida de las posibilidades de la criatura, se encuentra a sí mismo, en cierto modo, en lo que existe fuera

de sí mismo. Y por eso, el amor a su propia perfección inunda lo existente fuera de sí mismo.

6. Como ya constatamos en otro lugar, el origen divino comunica a la criatura su más íntima nota característica (§ 105). Afirmar que las cosas tienen un origen divino quiere decir que proceden del amor divino, de modo que es el *amor de Dios a las cosas el que comunica a éstas su nota característica.* En los seres impersonales se manifiesta esto bajo la forma de unidad e interdependencia. En cuanto al espíritu creado tenemos como resultado que el amor es la esencia íntima del ser personal. Desde este punto de partida empieza a comprenderse nuevamente que el hombre tiende necesariamente hacia el «tú», que tiene que entregarse a alguien; en definitiva, al Tú divino, que es por esencia un ser destinado a vivir en comunidad, y, viceversa, que el egoísmo, el atrincherarse y amurallarse enfrente del «tú» produce resultados negativos y opuestos a las exigencias del ser. Por eso, el infierno, en el cual el condenado experimenta la desnuda verdad de su egoísmo, de su definitivo y voluntario apartamiento de Dios, del amor, es un estado de continua soledad e interno desgarramiento, un estado en que el hombre ha dejado de poder amar por haberse apartado del amor (cfr. el § 92).

7. La existencia del *mal,* tanto del mal natural como del mal moral, no puede aducirse como argumento decisivo contra lo que hemos dicho sobre el origen divino del mundo; es una dificultad grave, pero no se puede aducir como prueba de que el mundo no procede de la voluntad amorosa de Dios (véanse §§ 93 y 113). La creencia en Dios ha de ser suficientemente firme y fuerte para soportar con facilidad tales pesos. Véase el Tratado sobre la Gracia. Por lo que se refiere a la cuestión de saber por qué Dios ha creado un mundo en el cual el mal posee un tan funesto y extraordinario poder, cabría decir lo siguiente (siguiendo ideas expuestas en la escuela escotista): El amor con que Dios ama su propia perfección le movió a llevarla a la nada, a hacer una visita a la nada (Hello), por decirlo así, y a manifestar allí su gloria, es decir, a crear formas finitas de su gloria. El espíritu creado puede y debe percibir conscientemente, reconocer y amar la gloria de Dios, que se manifiesta en la Naturaleza y en su propio yo (cfr. los parágrafos siguientes).

El amor creador, al crear, quiere, pues, que la perfección divina sea amada por otros seres. El amor personal crea seres fuera de Dios con el fin de poder recibir amor desde las profundidades de la nada.

Ahora bien, el pecado parece hacer fracasar estos proyectos divinos, puesto que el pecado es esencialmente odio a Dios. Conviene tener en cuenta aquí que en el plan de la creación iba incluída de antemano la encarnación del Hijo de Dios (§ 103). Por consiguiente, Dios Padre vió cómo desde el corazón de la Palabra divina encarnada ascendía una llama de amor cuyo resplandor eclipsaba todos los pecados, en cuyo fuego se consumía el odio del pecado. Tenemos, pues, que el fin que Dios se había propuesto con la creación no quedaba frustrado, de modo que no necesitaba abandonar su propósito de crear, a pesar de que sabía que las criaturas habían de aborrecerle.

El que Dios haya creado un mundo en que existía la posibilidad de pecar es un hecho que puede fundamentarse del siguiente modo (y como ya se expuso en otra ocasión): Dios se ha dignado conceder a la criatura la participación en la más divina de todas sus propiedades, a saber, en el señorío, de un modo apropiado al ser de la criatura que se halla en estado de perfeccionamiento. El que Dios no haya creado criaturas de antemano perfectas, incapaces de abusar de la libertad, es un misterio inescrutable (véanse los parágrafos sobre el pecado original).

8. Al observar que la *Naturaleza*, a pesar de su seductora hermosura y magnificencia, no produce la impresión de estar animada de simpatías para con el hombre, de ser signo e instrumento del amor divino, antes bien parece rebosar de enemistad y malicia, conviene no perder de vista dos aspectos:

a) En primer lugar, el amor de Dios no es como el humano. No tolera que nos demos por satisfechos con la precaria y limitada existencia espacio-temporal, sino que quiere que participemos en la gloria divina. Por eso nos inquieta en medio del codiciado bienestar terreno, para que no nos entreguemos al mundo ni nos establezcamos en él seguros y satisfechos.

b) En segundo lugar: el cosmos lleva dentro de sí mismo la maldición del pecado, la cual se manifiesta bajo la forma de hostilidad de la Naturaleza para con el hombre. En definitiva

la Naturaleza termina por ser siempre instrumento de Dios. El juicio en que Dios hizo y hace recaer sobre el hombre, a través de la creación, la maldición del pecado, es, como todos los juicios divinos, un juicio de la gracia. Impulsa al hombre a hacer obras de penitencia salutífera.

§ 109

El fin de la Creación

I. *La gloria de Dios*

1. Siendo la causa del mundo el amor infinito con que el Dios trino ama su perfección, o dicho con mayor precisión, el amor mutuo de las tres divinas personas, el mundo tiene que ser necesariamente una obra digna del amor divino. El amor del Padre al Hijo, en quien ha nacido el plan del mundo, sólo puede realizar su intención en el caso de que el mundo sea efectivamente digno de recibir el amor del Hijo y capaz de amarle. Esto presupone que el mundo es una realización finita de la perfección divina. Sólo en caso de que Dios encuentre en el mundo su perfección se sentirá complacido al contemplarlo y sentirá deseos de ser amado por él. En efecto, el mundo creado por el amor es una realización y manifestación finita de la gloria de Dios. El mundo es *una revelación de Dios*.

Este hecho puede ser también designado con la expresión *señorío de Dios*. La Creación está al servicio del señorío divino (*basileia theou*). Dios domina la creación y por eso es ella una revelación de su gloria. Dios es su señor y calca su gloria en el mundo que El ha creado, de modo que se puede descubrir en las cosas creadas quién es su señor.

El estado designado por la Escritura con la expresión «Reino de Dios», entendido en sentido estricto, comenzó cuando Dios dispuso obrar históricamente, es decir, cuando comenzó a hacer Historia de la Salud dentro de la historia universal. La forma perfecta del señorío de Dios será aquel estado del mundo denominado por la Sagrada Escritura nuevo cielo y nueva tierra. De ello se hablará detenidamente en el *Tratado sobre la Redención*.

A. *La gloria de Dios en su aspecto objetivo*

2. *El mundo ha sido creado para la gloria de Dios* (dogma), Concilio Vaticano, sesión tercera, canon 5 de *Deo*, D. 1805.

El concilio provincial de Colonia, celebrado en 1860, ha descrito de la siguiente manera el sentido y finalidad del mundo creado, en el capítulo tercero de su decreto, que, naturalmente, no es infalible (NR. 184-88): "Si se pregunta cuál es el motivo que ha movido a Dios a crear el mundo, la respuesta es la siguiente: No ha podido moverle nada que sea distinto de El. Como quiera que se basta a sí mismo, no puede buscar nada para sí mismo. Siendo cierto que Dios ha creado efectivamente y que todo lo que crea lo crea movido por el amor a su propia bondad, podemos decir con razón: Por su propia bondad ha sido Dios movido a crear el mundo. En este sentido escribe San Agustín: "Nosotros somos porque El es bueno." Ahora bien, si no se pregunta por el motivo que ha movido a Dios a crear el mundo, es decir, si no se pregunta por la finalidad del creador, sino por la finalidad que el Dios creador persigue con su obra; es decir, si se pregunta por la *finalidad* de la obra, entonces habrá que afirmar que con ella ha querido y sigue queriendo algo que está tan íntimamente ligado con su actividad que no puede separarse de ella. Se trata de lo siguiente: En primer lugar, si Dios crea, necesariamente tiene que comunicar a las criaturas una *realidad buena*. Porque el ser que han recibido es un bien. En este sentido escribe San Agustín: "En cuanto que somos, somos buenos." El segundo elemento que no podía faltar en la obra de Dios es la *revelación de las perfecciones divinas*, especialmente el poder, la sabiduría y la bondad. Esta revelación se denomina gloria externa de Dios, ya que Dios es alabado mediante ella. No se puede dudar de que Dios se ha propuesto, al crear, que sus perfecciones sean reconocidas y amadas, es decir, se ha propuesto la realización de su gloria externa. Esto lo pone de manifiesto la contemplación de las cosas creadas, las cuales revelan necesariamente las perfecciones divinas, lo mismo que la contemplación del hombre, que ha sido dotado de entendimiento para que en las obras de la creación pueda conocer y amar a Dios. Esto lo demuestra, asimismo, la contemplación de Dios mismo: como quiera que es santo, necesariamente tiene que querer ser reconocido en sus obras. De este modo entendemos nosotros los numerosos lugares de la Escritura en que se nos advierte que la contemplación de las criaturas tiene que impulsarnos a alabar a Dios. Con la gloria de Dios va íntimamente ligada *la felicidad de las criaturas*. En efecto, en cuanto que el hombre glorifica a Dios, se aumentan sus méritos y su felicidad. Viceversa, Dios da tantas más pruebas de su bondad y tanto más aumenta su gloria cuanto mayores son los bienes que concede al hombre. Lo uno fomenta lo otro. Ahora bien, si se pregunta por la preeminencia de esas dos finalidades, hay que responder lo siguiente: la finalidad última de la obra es la glorificación de Dios. Hacia ella tiene que estar orientada la felicidad de las criaturas, especialmente la del hombre. La glorificación de Dios, por referirse a Dios mismo, es superior a la felicidad de las criaturas. Conviene por eso que la felicidad de los hombres esté subordinada a la glorificación de Dios. No se

debe deducir de esto que de este modo queda disminuída la bondad de Dios para con nosotros; los bienes que Dios nos ha donado no disminuyen por el hecho de que estén orientados hacia la gloria de Dios. Al contrario, cuanto más nos esforcemos por realizar con ellos la gloria de Dios, tanto más ricos seremos; porque Dios no busca en el mundo su gloria al modo del que trata de obtener un bien que todavía no posee; Dios sólo exige que se guarde el orden debido."

3. *La creación revela la gloria de Dios tomando parte en ella,* es decir, en cuanto que es realización de la gloria de Dios fuera de Dios. Todas las cosas son manifestaciones y símbolos de la majestad, dignidad, profundidad y plenitud de Dios. Todas anuncian la gloria de Dios (gloria externa). Pueden prestar este servicio porque, como ya vimos en otro lugar, poseen una gloria, dignidad y perfección derivadas de Dios y preformadas en El. Cuanto más rico es el ser de una criatura, tanto mejor puede revelar a Dios. La gloria de las criaturas nos incita a admirar y contemplar la gloria de Dios. En su grandeza y hermosura resplandece la grandeza y hermosura de Dios (*Rom* 1, 20).

Se mostrará más adelante (§ 110) que la medida en que una criatura de Dios revela su gloria no depende solamente de su esencia ontológica, sino además de su posición en los planes salvadores de Dios.

La revelación de la perfección divina se denomina *fin de la Creación;* más exactamente, fin primario de la Creación (*finis primarius*). Al emplear la palabra fin no hay que pensar en una determinación externamente añadida. Indica, al contrario, una determinación y sentido propios de las cosas. Las criaturas cumplen la finalidad a que aquí nos referimos por el mero hecho de que son expresión de la voluntad amorosa de Dios.

Como quiera que la revelación de la perfección divina se obtiene por el mero hecho de que las cosas mismas poseen perfección, el estar al servicio de la gloria de Dios no implica esclavitud ni servidumbre en pro de un teleologismo externo. Se trata de un acto de fidelidad a sí mismas. En cuanto que son lo que son y como son, ensalzan la gloria de Dios. Como quiera que Dios es el Señor que se comunica desbordante por los caminos del amor, las criaturas no solamente nos hablan de su amorosa bondad, sino también de su terrible majestad, no solamente de su bondad, la cual produce sentimientos de admi-

ración y encanto, sino también de su poder y señorío, los cuales hacen que nuestro corazón se estremezca.

Nótese, especialmente, que también el *poder* humano es una revelación de Dios, es decir, una revelación de la omnipotencia divina. De por sí es un bien, es bueno. Más aún, por ser una participación en la soberanía incondicional y en la libertad de Dios, puede revelar a Dios de un modo especialmente eficaz. Pero tampoco se debe olvidar que en el orden actual del mundo, quebrantado por el pecado, el poder está sometido a peligros especiales, que se derivan de la impía autocracia humana. En el sector del poder puede adquirir éste las formas más desastrosas. ***Corruptio optimi pessima.*** El que cae desde la altura de una elevada cima se precipita en abismos más profundos que aquel que al caer se hallaba en un bajo montículo. Con gran dificultad y raramente suelen ver este peligro los que detentan el poder.

La Sagrada Escritura habla en diferentes lugares de los peligros a que están expuestos los que detentan el poderío terrestre. En Daniel (11, 36), el príncipe Antíoco Epifanes, que había profanado el templo introduciendo el culto de los ídolos y divinizándose a sí mismo, es descrito con las mismas palabras que emplea San Pablo *(II Thes.* 2, 1-13) para describir al "adversario" (anticristo). Ezequiel (28, 2) condena al parecido tirano de Tiro. Las palabras del AT, además de su importancia en lo referente a la *Historia de la Salud,* hacen relación al futuro. Se trascienden a sí mismo, ya que ellas, como todo el AT, contienen profecías. Los reyes arriba nombrados hacen lo que en todos los tiempos se hará contra Dios. El hombre autócrata se sentirá siempre inclinado a negar a Dios la gloria y a glorificarse a sí mismo. La Historia será siempre el escenario en que se luchará por la "*gloria Dei*" o por la "*gloria mundi*". El jefe de los que buscan la "gloria del mundo" no es otro que Satanás (véase § 124). Dirige a todos los que odian a Dios y a los que adoran a los ídolos, pero obra ocultamente. En los poderosos de este mundo es donde mejor puede desarrollar su actividad. Cuando se rebelan contra Dios ofrecen a Satanás una posibilidad especial para corromper el mundo. "Con gran facilidad olvida el rey terreno que no es más que un representante del Dios celestial. En tal caso olvida la comisión que ha recibido de Dios... Olvida que las armas de la política son impotentes frente a las últimas y verdaderas necesidades del hombre. En tales casos, aparece como rey redentor y salvador y se llama a sí mismo "soter"... Olvida que es un hombre sometido al pecado y que en su actividad política necesita perdón y gracia. Por eso quiere ser festejado como si fuera un dios... Olvida que es un ser sometido a la muerte, cuyo trabajo político va afectado por el signo de la caducidad. En tales casos, sueña en la eternidad de su obra... Olvida la gloria de Dios y se la niega... En tales casos, la comunidad de los que sólo glorifican a Dios es para él un escándalo, la persigue con odio creciente, se convierte en adversario de

Dios y en partidario de Satanás... Cuando la *civitas terrena* es vencida por su propio demonio en la lucha contra los demonios del caos, la misión histórica del poderío político se convierte en lo contrario. La atalaya contra el Anticristo se convierte en una atalaya del Anticristo... La *civitas terrena* queda converida en una *civitas diaboli*" (E. Staufer, *Die Theologie des NT*, 1941, 67).

4. Hay que observar, además, que las criaturas no son solamente revelaciones de Dios, sino también *ocultamientos* de Dios. Como ya se ha indicado varias veces, no obra del mismo modo que el hombre, el cual se manifiesta y representa en su obra, hasta el punto de que partiendo de la obra se puede penetrar en los más profundos recintos de su interioridad. La Naturaleza sólo nos revela el aspecto exterior de Dios, por decirlo así, y con respecto a ese aspecto exterior sólo nos ofrece una idea imprecisa e inadecuada. Aunque el mundo haya sido creado a la semejanza de Dios, es en mayores proporciones desemejante (véase § 37). Esta peculiaridad ha experimentado una profunda modificación debido al pecado. Frente al mundo pecaminoso se halla planteado el problema de determinar si puede ser la obra de un Dios bondadoso, en vista de sus oscuridades y entenebrecimientos, de su precariedad, de sus males y absurdidades (véase el texto de Newman en el § 105). Resulta, pues, que no se puede encontrar con facilidad a Dios en las cosas de la Creación. Tiene que esforzarse mucho el que quiera encontrar el semblante de Dios oculto tras numerosos velamientos. Para llevarlo a cabo hay que poseer una mirada clara y un corazón dispuesto a recibir a Dios (véase § 30). Es necesario el esfuerzo de un espíritu empeñado en descubrir a Dios. Podemos, por eso, pasar junto a las cosas sin ver a Dios. Es un caso parecido al del que tiene en la mano el auricular y no puede oir la voz del amigo debido a los ruidos que hay en torno a él.

Newman ha descrito esta situación en su sermón sobre la *Infinitud de las propiedades divinas* (en *Sermones del período católico):* "Pero como quiera que estas propiedades son en Dios infinitas, sobrepasan por su profundidad y perfección nuestras capacidades intelectivas y sólo la fe puede comprenderlas. Bajo este respecto, las grandes fuerzas naturales que Dios ha puesto en el mundo visible sólo pueden darnos una débil idea. ¿Hay nada más cotidiano y conocido que los elementos, nada más simple y obvio que su existencia y actividad? No obstante, ¡cuán diversos son los fenómenos en que se manifiestan, qué impresión de grandeza y fuerza nos producen cuando desarrollan la plenitud de sus posibi-

lidades! ¡Qué ameno es el aire invisible y cuán íntima es la unión que nos liga con él! Lo respiramos en cada momento y no podemos vivir sin él. Acaricia nuestras mejillas y nos rodea por todas partes; nos movemos sin esfuerzo dentro de él, que, obediente, se aparta cuando pasamos y sumiso sigue nuestros pasos cuando marchamos hacia adelante. Pero que el aire desarrolle toda su fuerza, y el mismo sereno soplo que antes estaba al servicio de nuestras necesidades o caprichos nos levanta ahora con la fuerza de un invisible ángel, nos lanza en el espacio y nos arroja repentinamente al suelo. O id a la fuente y podréis recoger a beneplácito en vasos y jarros de agua cuanto necesitáis. Sea mucha o poca el agua que necesitáis para calmar la sed o para limpiaros del polvo o suciedad de la tierra, la fuente os presta siempre obediente sus servicios y está siempre a vuestra disposición. Pero id a la playa, junto al mar, y veréis cómo este sumiso elemento se transforma ante vuestros ojos. En sus humildes orígenes apenas si os habéis dado cuenta de él, pero ¿quién podrá dejar de maravillarse cuando deja vagar la mirada por la infinita superficie del mar? ¿Quién no se estremecerá al oir el ronco estrépito de las olas cuando se precipitan sobre los cantiles de la costa? Y ¿quién no sentirá horror y temblor al percibir cómo se inquieta el mar, se hincha y asciende, y abre sus abismos, y, a modo de juguete, es arrojado de un lado a otro por la marea, y queda a la merced de un poder que antes parecía ser su amigo y aun esclavo? O contemplad la llama y ved cómo esparce calor y luz. Pero no os acerquéis demasiado, confiando en ella, si no queréis experimentar cómo se modifica su naturaleza. El mismo elemento que tan hermoso parece a la vista, tan resplandeciente y de movimientos tan gráciles mostrará el otro aspecto de su ser, su fuerza irresistible: el fuego atormenta, consume y convierte en ceniza las cosas que hace un momento recibían de él luz y vida. Algo parecido sucede con las propiedades de Dios. Lo que conocemos de ellas está al servicio de nuestro cotidiano bienestar. Son para nosotros luz y vida, alimento, guía y apoyo; pero subid con Moisés al monte y dejad que el Señor pase delante de vosotros, o permaneced con Elías en el desierto, en momentos de tormenta, de terremotos y de incendios: entonces todo queda envuelto en misteriosa oscuridad. La razón queda desconcertada, la fantasía pierde su poder y queda deslumbrada, callan los sentimientos y sabemos entonces que somos meros hombres mortales y que El es el Señor, y sabemos que la silueta que de El nos ofrece la Naturaleza no es, ciertamente, una imagen perfecta, pero sí una imagen que no deja de estar en relación con la luz y sombras que le comunica, vivificándola, la Revelación."

5. La gloria de Dios *es manifestada de distinta manera por las criaturas, según el grado de su perfección ontológica.* Las criaturas irracionales, con su mera existencia y su perfección, manifiestan la grandeza y perfección de Dios. Son *revelaciones* de Dios (revelación «natural»; § 1). Con mayor razón, al parecer, se puede hablar de la revelación de la gloria de Dios mediante la creación irracional, si existe alguien a quien le haya sido anunciada la perfección de Dios, es decir, si existe un espíritu que puede percibir el himno de alabanza con que la Na-

turaleza ensalza a Dios. La Naturaleza creada, por consiguiente, hace referencia al espíritu creado, que es la corona de la creación. En este sentido puede afirmarse que Dios ha creado el mundo *para el hombre* y por amor al hombre. En él experimenta el hombre el poder y la grandeza, la sabiduría y la dignidad de Dios. Cuanto más estudia el mundo con sus inmensas proporciones, tanto mejor llega a conocer el misterio infinito e inescrutable de la divinidad.

"Sin confundir la Naturaleza con Dios y sin dejar de colocar la Naturaleza por debajo de Dios, el hombre consigue descubrir en la creación las propiedades divinas bajo la forma de fuerzas vivas y absolutas, las cuales ora despiertan en él sentimientos de supremo respeto, debido a su infinita sublimidad y majestad, ora sentimientos de amor, agradecimiento, de alegría santa y de confianza, debido a la infinita benevolencia, bondad, misericordia, claridad y suave poderío que en ella se manifiestan. De este modo, el espíritu pasa en la escala de los sentimientos determinados por la Creación por cada uno de los grados, desde el íntimo y pavoroso temblor del alma hasta el supremo y más profundo encanto, de modo que no hay cuerda alguna que deje de vibrar. No obstante, no se incurre en el peligro de confundir las fuerzas de Dios con las fuerzas de la Naturaleza; las manifestaciones de las fuerzas activas de la Naturaleza proporcionan una idea viva de las fuerzas de Dios, si bien es cierto que éstas son totalmente distintas e infinitamente superiores comparadas con aquéllas. Las propiedades de Dios reveladas por la Naturaleza son las siguientes: la grandeza, la majestad, el poder y la fuerza, la sabiduría, la bondad y el amor, la gloria, la adorabilidad y la loabilidad" (Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik* III, pág. 329).

6. Cabe preguntar, es cierto, si *el cosmos no poseerá tal inconmensurabilidad* que el hombre no sea capaz de escudriñar sus abismos y la gloria de Dios que en él se manifiesta, por mucho que dure el transcurso de la Historia terrena. Efectivamente, se puede admitir que el hombre no llegará nunca a comprender exhaustivamente la grandeza del mundo, y nunca, por consiguiente, podrá captar debidamente la gloria de Dios oculta en la gloria de la creación. Más aún, cuanto mejor conoce el cosmos, tanto más incomprensible le parece. Y ahora cabría preguntar: ¿no es el mundo demasiado grande y majestuoso para poder afirmar que existe por amor del hombre, puesto que el hombre no llegará nunca a comprender la gloria de Dios que ese mundo encierra, debido al hecho de que el hombre no dispone de capacidades suficientes para percibirla y captarla?

A esta pregunta se responde de la manera siguiente:

a) Aunque la inteligencia humana no disponga de capacidades suficientes para comprender la gloria de Dios que resplandece en la inmensidad del mundo, la inconmesurabilidad del universo excita al hombre de continuo a reconocer la grandeza de Dios. En la incomprensibilidad del mundo, el hombre puede percibir, como en un símbolo que hablase, la imponente incomprensibilidad de Dios. El hombre que sabe que no es más que un punto insignificante en la totalidad del mundo percibirá con mayor facilidad sus propias fronteras y el mundo puede enseñarle a someterse a la grandeza de Dios. Al mismo tiempo, el hombre que al contemplar el mundo experimenta la grandeza de Dios y sus propias fronteras puede formarse una idea tanto más viva del amor incomprensible con que Dios se inclina hacia él. Por otra parte, al ver el mundo el hombre descubre su propia grandeza. El hombre, en efecto, percibe que el universo, aunque cuantitativamente superior, puede ser captado por su espíritu. De este modo reconoce su superioridad y se siente inclinado a alabar a Dios, que tan elevado grado le ha señalado dentro de la creación total. Experimenta, por consiguiente, que aun su existencia natural es «una gracia» y se siente obligado a dar gracias y a alabar a Dios por ella. Además, el hombre puede darse cuenta del valor que tiene ante Dios, al considerar que en la encarnación ha tomado la naturaleza humana, mientras que el mundo no ha sido objeto de semejante benevolencia, a pesar de su cuantitativa superioridad.

b) A esta primera consideración viene a añadirse un nuevo punto de vista. Aunque el hombre no pueda llegar a comprender plenamente la gloria del mundo dentro de la Historia, puede comprenderla mejor en aquella otra forma de existencia que comienza después de la muerte. El mundo es tan poderoso, inmenso y abismático, que aun el hombre provisto de nuevas capacidades cognoscitivas podrá descubrir en él nuevos y desconocidos aspectos de Dios (véase el *Tratado sobre los Novísimos*).

c) Quizá se podría decir también: la grandeza del mundo, que el hombre no puede comprender, puede ser comprendida por los espíritus exentos de materia llamados ángeles, de modo que la gloria de Dios que se manifiesta en el mundo y que permanece oculta para el hombre es comprendida por los ángeles. De este modo, el mundo serviría también para revelar a los

ángeles la gloria de Dios. Tiene que ser muy superior a la humana, porque de otra manera no podría ofrecer mucho a los ángeles. Esta opinión puede ser defendida con tanto más fundamento cuanto más íntima sea la unión que se establezca entre el mundo y los ángeles. Sobre este punto Schell escribe lo siguiente (en su *Katholische Dogmatik*, 1890, volumen II, 199): «Los ángeles son «efectivos ciudadanos del mundo». Investigan el mundo, los fundamentos y la interdependencia de las cosas; persiguen determinados intereses, en parte de finalidad opuesta, en la lucha del bien contra el mal; en parte opuestos en la elección y aplicación de los medios que han de servir a una finalidad buena, como en el caso de los ángeles patronos de las naciones; los ángeles son príncipes de los pueblos y espíritus protectores, mensajeros de Dios enviados a los hombres y defensores de éstos ante el trono del Señor del mundo. Los ángeles no poseen desde el principio un conocimiento perfecto, sino que adquieren nuevas experiencias al observar la historia del mundo; los acontecimientos les excitan, se enardecen y arden, aman y odian, se apresuran y luchan, combaten y se esfuerzan; deliberan sobre la suerte del mundo y de la historia de las naciones (*Dan.* 4), se aparecen y operan en el mundo, se hallan dentro de un intercambio mutuo de enseñanza y misión, su actividad está localmente limitada, han pasado por un momento de decisión histórica y debido a ella tienen una misión temporal y una historia hasta que llegue el día del Juicio final. Los ángeles son, pues, ciudadanos efectivos del inmenso reino de Dios.»

d) Si fuese seguro que no sólo en la tierra, sino también en otros astros existen seres dotados de razón, se podría aducir como nueva razón que éstos descubren en el Universo aspectos de la gloria de Dios que permanecen ocultos para los habitantes de la tierra. De este modo, la creación de Dios anunciaría la gloria de Dios a los hombres en la tierra, a los bienaventurados del cielo (tanto hombres como ángeles) y a los habitantes de otros mundos.

Contra la existencia de tales seres se puede aducir el hecho de que según el estado actual de nuestros conocimientos físicos solamente la tierra posee las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida. En pro de la tesis en que se afirma que la creación está en relación con el hombre, puede aducirse el he-

cho de que el mundo adquiere mayor riqueza y variedad de formas según se va acercando al hombre, haciéndose cada vez más árido y monótono según se va separando de él.

7. De este modo, las Ciencias Naturales y los conocimientos, los descubrimientos e invenciones, nos permiten descubrir con cada progreso un nuevo aspecto de Dios. Por eso León XIII incita en su encíclica *Aeterni Patris*, 1879, al cultivo de las ciencias profanas:

El creyente no tiene por qué temer ante los resultados de las investigaciones científicas; más aún, él debe fomentarlas y cultivarlas. En definitiva, ellas le ofrecen nuevas misivas del Creador. En la preocupación por la Revelación de Dios, en la naturaleza el creyente es incitado e impelido más fuertemente que aquel que se mueve sólo por motivos inmanentes al mundo. Es claro que este último no consigue verdaderos progresos en la ciencia, si no cultiva las investigaciones con responsabilidad, es decir, considerándolas como una respuesta del hombre a Dios, y, por consiguiente, con amor. Pío XII ha incitado en multitud de ocasiones a este cultivo responsable de las ciencias. Cfr. P. Cattin y H. T. Conus, *Heilslehre der Kirche. Documentos desde Pío IX hasta Pío X*, 1953. *Discurso de Pío XII a la Pontificia Academia*, 1952.

Es sobre todo el *arte* el que por medio de la palabra, del sonido y de la forma puede hacer hablar a la Naturaleza muda y puede descubrir su misterio, mostrando que también ella revela a Dios. Cualquier arte verdaderamente auténtico cumple esta misión por el mero hecho de existir. Así se comprende por qué aun fuera del sector cristiano se ha dicho de los poetas que están llenos de Dios. En sus obras redimen a la Naturaleza de su estado de mudez y pesadez y la convierten en un medio en que se transparenta la divinidad. Otras explicaciones sobre este tema pueden verse en el § 25 y en el vol. III.

Clemente Brentano (en *Leben lebt allein durch Liebe*, 1937, pág. 33) dice: "El arte auténtico es un precursor de la vida nueva sobrenatural, puesto que tiende, sin saberlo, hacia el Señor. También las artes son voces en el desierto; son como alfombras que se extienden bajo los pies de los particulares. Pide que el arte sea bueno; él enseña a cantar y alabar; lo mismo que la vida, está entre el cielo y el infierno y abre las puertas de ambos; la piel de los animales tiene que ser curtida para que se puedan grabar en ella letras y palabras."

8. A la gloria de Dios sirve la creación en cuanto que es *instrumento que ejecuta la voluntad divina.* Las cosas y fuerzas naturales son servidores, mensajeros y auxiliares de la voluntad divina (Staudenmaier). De este modo, la Naturaleza adquiere una importancia especial dentro de la Historia del hombre.

B. *La gloria de Dios en el aspecto subjetivo*

9. Lo que la Naturaleza rinde por medio de su pura existencia (*fin objetivo de la Creación*), tanto más cuanto más rica es y cuanta mayor sea la claridad con que el espíritu creado percibe su voz, eso mismo ha de realizar conscientemente el espíritu creado (*fin subjetivo de la Creación*). Por una parte, el espíritu creado, lo mismo que la Naturaleza irracional, son revelación de la espiritualidad y libertad, del poder y del señorío de Dios. El espíritu es de por sí una revelación de Dios. Aparece directamente como don de Dios. Por otra parte, el espíritu está obligado a afirmar conscientemente este estado de cosas. Su misión consiste en reconocer, descubrir y ensalzar la gloria de Dios en sí mismo y en la Naturaleza. Los dones de la Creación se convierten para él en obligaciones. Los dones de Dios imponen siempre obligaciones al hombre. De este modo, el servicio, la alabanza y exaltación de Dios vienen a ser una misión incondicional que han de cumplir todas las criaturas.

Esta misión comunica a la Historia su más íntimo y vehemente dinamismo. En definitiva, se trata siempre en la Historia de si los hombres buscan la gloria de Dios o la gloria del mundo, que es la gloria del hombre mismo. Como quiera que aquí se trata del sentido último y profundo del mundo, surgen en torno a este problema las más acaloradas luchas que conoce la Historia.

Adorar es, pues, la principal misión de las criaturas. No hay ni situación ni tiempo alguno en los cuales la adoración no sea la misión principal del hombre. En la adoración, el hombre reconoce que Dios es el señor incondicional de la vida y de la Historia. El hombre que adora se convierte en instrumento del señorío divino. Los adoradores son *servidores del Reino de Dios.* O para decirlo con más precisión: por medio del hombre que adora fomenta Dios el desarrollo de su señorío en el mundo. Teniendo en cuenta que Dios es la santidad, la verdad y el

amor, personalmente y en unión indisoluble, más aún, en absoluta identidad, el fomento y desarrollo del señorío divino son idénticos con el fomento y desarrollo del señorío de la santidad, verdad y amor personales. De ahí se deduce que la adoración no es una actividad meramente teórica y desligada de toda relación con la vida y el mundo. El fomento y desarrollo del amor y de la verdad en el mundo implican para éste la Salud, ya que el mundo sólo puede salvarse en la verdad y en el amor, es decir, en Dios, y tiene que incurrir en el caos cuando se aleja de Dios (véase el *Tratado sobre el pecado original*). Además, el que adora a Dios, al someterse a los mandatos de la voluntad divina, recibe los mejores impulsos para estructurar debidamente el mundo. Véase § 125 y vol. III. Es preciso observar, sobre todo, que del cumplimiento o no cumplimiento de esta misión principal dependen la salvación y condenación eternas.

Dada la importancia de esta misión, se comprende que Dios mismo se cuide de su cumplimiento. Sucede esto de diferentes modos. Uno de esos modos, enigmático para el incrédulo, misterioso pero comprensible para el creyente, es el *dolor* que Dios envía precisamente a los que le aman. Por lo que se refiere al cumplimiento de la misión principal de la Historia, que como hemos visto consiste en la glorificación y exaltación de Dios, el hombre es responsable tanto en cuanto que es un ser individual como en cuanto que es un ser que vive dentro de la comunidad. Si dentro de una comunidad dada éste o el otro individuo no honran y glorifican a Dios debidamente, los miembros de la comunidad que conocen la necesidad y obligatoriedad de la misión se sentirán inclinados a cumplirla en nombre de los indiferentes y descuidados, a fin de que lo que necesariamente tiene que ser hecho no quede sin cumplimiento o se cumpla sólo indebidamente. Ahora bien, el dolor es uno de los medios de que disponemos para honrar a Dios en nombre de otros y para confesar que Dios es el señor del mundo. Mediante el dolor, Dios ata y encadena al hombre para que éste no pueda moverse libremente. De este modo, se convierte en llamada que excita al hombre a dejarse encadenar por Dios. El que escucha esta llamada y está dispuesto a dejarse encadenar por Dios, reconociendo que El, Dios, es el señor absoluto, honra debidamente a Dios y evita la actitud orgullosa del pecador que busca su propia gloria y no la del Señor. Sólo en Cristo y con Cristo puede llegar el hombre a adoptar la actitud debida.

C. *El aspecto cristológico de la Creación*

10. *a*) La (objetivamente) suprema revelación de la gloria de Dios y la más pura exaltación de su honra es el Hijo de Dios encarnado. En El percibimos lo que Dios es. La Naturaleza no revela siempre adecuadamente a Dios, siendo con frecuencia causa de interpretaciones equivocadas. Todas las ideas relativas a Dios obtenidas en el estudio y observación de la Naturaleza tienen que ser corregidas comparándolas con la Revelación en Cristo. La repugnancia que pudiésemos sentir a reconocer al Dios que se revela en Cristo es un signo seguro de que nosotros preferiríamos que Dios fuese tal como nos gusta y es también un signo de que no estamos dispuestos a reconocer a Dios tal como es y como se nos manifiesta. La gloria de Dios resplandece en la existencia y en la vida y, sobre todo, en la Pasión y Muerte, en la Resurrección y Ascensión de Cristo (véase la Cristología), en el Cristo superviviente, en la Iglesia.

El *Cristo glorioso* es la culminación de la glorificación objetiva de Dios, ya que en la naturaleza gloriosa de Cristo se transparentan la santidad, la verdad y el amor de Dios con claridad e intensidad infinitas. En El aparece con toda claridad la forma perfecta del señorío de Dios. El Señor es el centro de la creación plenamente inundada de luz y calor divinos.

La gloria de Dios manifestada por Cristo en su vida y, sobre todo, en su estado glorioso, se realiza dentro de la Historia y se concentra, a través de velos y cendales, en la *Iglesia*, de modo que en ésta aparece con toda claridad para el que es capaz de verla, es decir, para el creyente. Considerada desde este punto de vista, la Iglesia es la ininterrumpidamente actual gloria de Dios, la cual aparece en ella a través de velos y cendales.

La gloria de Dios resplandece en la oscuridad de la Historia a través de ese misterio que es la Iglesia, es decir, en la *predicación eclesiástica* y en los *sacramentos*, así como también en la actividad histórica de la Iglesia, sobre todo en sus sufrimientos, que son una participación en la cruz de Cristo, apareciendo en ellos como cuerpo «místico» crucificado de Jesucristo. Dios opera en el hombre tanto por medio de la palabra de la Anunciación como por medio de la institución de los signos sacramentales. La actividad de Dios santifica y transforma. Con los dos medios susodichos, interviene Dios activamente en

la vida del hombre, sirviéndose de la Iglesia como de instrumento y fomentando su señorío. En cuanto que Dios se sirve de la Iglesia como de instrumento para aumentar su señorío, queda ésta convertida en lugar donde se manifiesta ese señorío, de modo que el hombre puede percibirlo en la Iglesia con los ojos de la fe. De un modo especial está presente la gloria de Dios en los sacramentos de la Iglesia. En ellos, como explicaremos en otro lugar, se actualizan de algún modo la Muerte y Resurrección de Cristo, ya sea en su eficacia, como enseñaba la teología medieval, ya sea en su aspecto de acontecimiento, como lo enseña la «teología de los misterios» (Casel) y, según ella, también la teología de los Santos Padres. Los Sacramentos son, pues, signos de la santidad y del amor, de la justicia y la misericordia de Dios.

La Iglesia, y con ella toda la Creación, que participan en la gloria de Cristo, aguardan la hora en que aparecerá resplandeciente la gloria de Dios, ahora oculta en el hombre redimido y en la Naturaleza (cielo, transfiguración del mundo: véase el *Tratado sobre los Novísimos*). Entonces, Dios aparecerá sin velos que le oculten en la conciencia del hombre y a través de la corporeidad transformada del hombre, así como a través de la materialidad transformada del mundo, resplandecerá la gloria del Señor. Entonces veremos con claridad hasta qué grado de grandeza y dignidad conducirá Dios su propia obra.

b) En Cristo, Dios ha recibido la suprema *adoración* posible (glorificación subjetiva). En la crucifixión, Cristo se ha entregado incondicionalmente al Padre, reconociendo, de este modo, que es El el señor de la Creación. De este modo ha sido definitivamente instaurado y asegurado el señorío de Dios (el Reino de Dios), aunque todavía no ha adquirido su forma definitiva.

Como acabamos de indicar, se ha cuidado de que el señorío de Dios por El instaurado, es decir, el señorío de la santidad, de la verdad y del amor personales, quede eficazmente representado a través de los tiempos hasta que llegue la hora de su perfección definitiva. Ha creado para ello una autoridad especial, un pueblo de Dios, un heredero del «pueblo de Dios» del AT, la Iglesia, que es su «cuerpo místico». La Iglesia tiene la misión de dar a Dios, hasta el fin de los tiempos, la honra que le corresponde, tiene la misión de reconocer voluntaria y conscientemente la divina gloria que en ella se manifiesta *objetiva-*

mente, de anunciarla y exaltarla. Lo que en ella se manifiesta *objetivamente*, la Iglesia lo realiza *subjetivamente* de diferentes modos, especialmente mediante la anunciación de la palabra y mediante los Sacramentos, es decir, mediante el *culto*, o para expresarnos de otro modo, en cuanto que asume con amor, obediencia y voluntariamente las formas que le ha confiado Cristo y en las cuales resplandece la gloria de Dios. En el culto de la Iglesia actúa y se prolonga la obra de adoración con que Cristo ha honrado al Padre. Cristo ha glorificado al Padre y la Iglesia continúa esta glorificación mediante los signos sacramentales, en los cuales, como ya dijimos, se actualizan la Muerte y Resurrección de Jesucristo. Mediante los Sacramentos, la Muerte y Resurrección de Cristo están siempre presentes en la Iglesia, a fin de que ésta pueda compenetrarse con la actividad y la voluntad del Señor. La voluntad de Cristo, su amor y su obediencia, su abnegación y su adoración adquieren eficacia perenne en la Iglesia. De este modo, el culto, que es una manifestación objetiva de la crucifixión y una glorificación objetiva de Dios, se convierte en una glorificación subjetiva del Padre que está en el cielo. Del modo más eficaz sucede esto en la celebración de la Eucaristía. Dentro del culto eucarístico, la glorificación de Dios se expresa con toda claridad a través de una serie de textos, por ejemplo, en el gloria, prefacio y *sanctus*, en la doxología, en la oración que se pronuncia al elevar el cáliz después de la Consagración.

La Creación entera glorifica a Dios en Cristo, que es la cabeza de la Creación.

Dios recibirá la adoración suprema el día en que todos los bienaventurados del cielo, reunidos en torno a Cristo, su cabeza, en un cielo y tierra nuevos, glorifiquen a Dios en un acto eterno de alabanza, siendo Dios todo en todo (*I Cor.* 15, 28). Esta será la forma perfecta del señorío de Dios, instaurado por Cristo, eternamente asegurado y fomentado en el mundo por la Iglesia.

D. *El fin de la Creación en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres*

11. En la *Sagrada Escritura* se indica cuál es el fin de la Creación en todos los textos en que se nos dice que la Naturaleza y la Historia, especialmente la Historia de la Salvación, están

llenas de la gloria de Dios; por ejemplo, en *Num.* 14, 21; *Is.* 6, 3; 40, 5; *Ps.* 57 [56], 6; *Hab.* 2, 14; *Eccl.* 42, 16. Además, excita a la Naturaleza y al hombre a que glorifiquen a Dios en sus obras. Algunos ejemplos pueden servir para ilustrarlo.

Salmo 145 [144]: "Quiero ensalzarte, Dios mío, Rey, y alabar tu nombre por los siglos. Quiero cantarte todo el día y alabar tu nombre siempre por los siglos. Es grande Yavé y digno de toda alabanza, su grandeza es inconcebible. Una generación anuncia tus obras a la otra generación, y alaba las proezas de tu poder. Ensalzan la hermosura de la gloria de tu majestad, tus maravillosos hechos predican. Cuentan el vigor de tus estupendos prodigios y cuentan tus grandezas. Reproducen la memoria de tus inmensas bondades y se gozan en tu beneficencia. Clemente y misericordioso es Yavé, lento a la ira y de muy gran piedad. Es benigno Yavé para con todos y su misericordia está en todas sus criaturas. Alábente, ¡oh Yavé!, todas tus obras, bendígante tus santos. Exalten la gloria de tu reino y digan tu fortaleza. Para hacer conocer a los hijos de los hombres tus hazañas y la magnificencia de la gloria de tu reino. Tu reino es reino por los siglos de los siglos y tu señorío por generaciones y generaciones. Es fiel Yavé en todas sus palabras y piadoso en todas sus obras. Sostiene Yavé a los que caen y levanta a los humildes. Todos los ojos miran espectantes a ti y tú les das el alimento conveniente a su tiempo. Abres tu mano y das a cada viviente grata saciedad. Es justo Yavé en todos sus caminos y misericordioso en todas sus obras. Está Yavé cerca de cuantos le invocan, de cuantos le invocan de veras. Satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva. Guarda Yavé a cuantos le aman y destruye a los impíos. Cante mi boca la alabanza de Yavé y bendiga toda carne su santo nombre, por los siglos, para siempre." *Ps.* 146 [145]: "¡Aleluya! Alaba, alma mía, a Yavé. Alabe yo a Yavé toda mi vida, cante yo a mi Dios mientras exista. No confiéis en los príncipes, en los hijos de los hombres, que no salvan. Vuela su alma y torna a su lugar, y en ese día perecen todos sus designios. Bienaventurado aquel cuyo auxilio es el Dios de Jacob, cuya esperanza es Yavé, su Dios. Hacedor de cielos y tierra, del mar y de cuanto en ellos hay; que guarda la fe por la eternidad. Da refugio a los afligidos y da pan a los hambrientos. Yavé libra a los presos; Yavé devuelve la vista a los ciegos; Yavé yergue a los encorvados; Yavé ama a los justos; Yavé protege a los peregrinos, sustenta al huérfano y a la viuda, pero destruye el camino de los impíos. Reina Yavé, por la eternidad, tu Dios, ¡oh Sión!, por generaciones y generaciones." *Ps.* 147 [146 y 147]: "¡Aleluya! Alabad a Yavé, porque es bueno; cantad salmos a nuestro Dios, porque es deleitoso; a El conviene la alabanza. Reedifica Yavé a Jerusalén y reúne a los dispersos de Israel. El sana a los de quebrantado corazón y cura sus llagas. El cuenta el número de las estrellas y llama a cada una por su nombre. Es grande Yavé, grande su poderío y su inteligencia es inenarrable. Sostiene Yavé a los mansos y humilla a los impíos hasta la tierra. Cantad a Yavé y alabadle, entonad salmos a nuestro Dios con la cítara. El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra. El que hace que broten hierbas los montes para pasto de los que sirven al hombre. El que da al ganado su pasto y a los

polluelos del cuervo que claman. No se agrada de la fortaleza del caballo, no se complace en las piernas del hombre. Le complacen los que temen, los que esperan en su misericordia. Alaba, Jerusalén, a Yavé; alaba, Sión, a tu Dios. Por haber hecho firmes las cerraduras de tus puertas, haber bendecido en ti a tus hijos. El dió la paz a tu territorio, te sació de la flor del trigo. El manda su decreto a la tierra y su palabra corre velocísimamente. El da la nieve como lana y esparce como ceniza la escarcha. El hace caer su hielo como mendrugos, ante su frío se congelan las aguas. Pero manda su palabra y se liquidan, hace soplar su viento y manan aguas. El promulgó su ley a Jacob, sus estatutos y decretos a Israel. No hizo tal a gente alguna y a ninguna otra manifestó sus juicios. ¡Aleluya!" *Ps.* 148: "¡Aleluya! Alabad a Yavé en los cielos, alabadle en lo alto. Alabadle vosotros, sus ángeles todos, todas sus milicias. Alabadle, sol y luna; alabadle todas, lucientes estrellas. Alabadle, cielos de los cielos, y las aguas de sobre los cielos. Alaben el nombre de Yavé, porque díjolo El y fueron hechos. El hizo que persistan por los siglos, púsoles ley y no la traspasarán. Alabad a Yavé desde la tierra, los cetáceos y todos los mares; el fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos; los montes y todos los collados, los árboles frutales y los cedros todos; las fieras y todos los ganados, los reptiles y las aladas aves, los reyes de la tierra y los pueblos todos; los príncipes y todos los jueces de la tierra; los mancebos y las doncellas, los viejos y los niños. Alaben el nombre de Yavé, porque sólo su nombre es sublime; su gloria sobrepasa la tierra y los cielos. El ha elevado su pueblo a tan gran poderío. Alábele toda la comunidad de sus santos, los hijos de Israel, el pueblo que está allegado a El. ¡Aleluya!" *Ps.* 149: "¡Aleluya! Cantad a Yavé un cántico nuevo; alabadle en la asamblea de los santos. Alégrese Israel en su Hacedor, alégrense en su Rey los hijos de Sión. Canten su nombre entre danzas, canten salmos con los tímpanos y la cítara. Porque se complace Yavé en su pueblo y da salvación a los humildes. Regocíjense los piadosos por su gloria y cántenle aun en sus lechos. Tengan siempre en sus bocas las glorias de Dios y en su mano la espada de dos filos para tomar venganza de las gentes y castigar a los pueblos; para poner su cepo a sus reyes y encadenar con hierro a sus príncipes, ejecutando en ellos el juicio escrito. Gloria es ésta para todos sus santos. ¡Aleluya!" *Ps.* 150: "¡Aleluya! Alabad a Dios en su santuario, alabadle en el firmamento de su majestad. Alabadle por sus hazañas, alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza. Alabadle al son de las trompetas, alabadle con el salterio y la cítara. Alabadle con tímpanos y danzas, alabadle con las cuerdas y el órgano. Alabadle con címbalos resonantes, alabadle con címbalos de júbilo. Todo cuanto respira alabe a Yavé. ¡Aleluya!" Véanse los comentarios de Herkenne, Landesdorffen, Wutz, etc.

David alaba a Dios de la siguiente manera en su himno de acción de gracias *(Par.* 16, 8-36): "Alabad a Yavé, invocad su nombre. Pregonad a los pueblos sus hazañas. Cantadle, cantad salmos en su honor. Contad todos sus portentos. Gloriaos en su santo nombre; alégrese el corazón de los que buscan a Yavé. Buscad a Yavé y fortaleceos. Buscad siempre su rostro. Recordad cuántas maravillas ha obrado. Sus prodigios, los juicios de su boca. Descendientes de Abraham, su siervo; hijos de Jacob, su elegido. Es Yavé vuestro Dios. Por la tierra toda prevalecen sus juicios.

Fielmente se ha acordado siempre de su alianza, de sus promesas para mil generaciones, de lo que pactó con Abraham, de lo que juró a Isaac. De lo que firmemente estableció con Jacob, y con Israel, como pacto eterno, diciendo: "A ti te daré la tierra de Canán como porción de vuestra heredad." Eran entonces poco numerosos, poco numerosos y extranjeros en ella. Pero no consintió que nadie los oprimiese, y por causa de ellos castigó a reyes. No toquéis a mis ungidos y no hagáis mal a mis profetas. Cantad a Yavé, habitantes todos de la tierra; pregonad uno y otro día su salvación, contad a los pueblo su gloria, sus maravillas a los pueblos todos. Porque Yavé es grande, digno de toda alabanza, temible sobre todos los dioses. Porque los dioses de las gentes son ídolos, pero Yavé es el hacedor de los cielos. La gloria y la majestad sean ante El, la alabanza y el honor en su santuario. Dad a Yavé, ¡oh familias de los pueblos!, dad a Yavé la gloria y la alabanza. Dad gloria al nombre de Yavé, traed ofrendas y entrad en sus atrios. Adorad a Yavé en ornamentos santos, temblad ante El todos los de la tierra. Afirmó el orbe, y firme está. Alégrense los cielos y regocíjese la tierra, pregónese ante las gentes. Yavé reina. Truene el mar con cuanto lo llena, salte de gozo el campo y cuanto hay en él, den gritos de júbilo los árboles de las selvas al venir Yavé, pues viene para juzgar a la tierra. Dad gracias a Yavé, que es bueno y es eterna su misericordia. Decid: Sálvanos, ¡oh Dios!, salud nuestra; reúnenos y líbranos de las gentes, para que confesemos tu santo nombre y nos gloriemos alabándote. Bendito Yavé, Dios de Israel, por eternidad de eternidades, y diga todo el pueblo: Amén. Alabad a Yavé." *Par.* 29, 10-19: "Bendito tú, ¡oh Yavé!, Dios de Israel, nuestro padre, de siglo en siglo. Tuya es, ¡oh Yavé!, la majestad, el poder, la gloria; tuyo el honor y tuyo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Tuyo, ¡oh Yavé!, es el reino; Tú te alzas soberanamente sobre todo. Tuyas son las riquezas y la gloria; Tú eres el dueño de todo. Es tu mano la que todo lo afirma y engrandece. Por eso, Dios nuestro, nosotros te confesamos y alabamos tu glorioso nombre. Porque ¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos hacer estas voluntarias ofrendas? Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido. Somos ante ti extranjeros y advenedizos, como lo fueron nuestros padres. Son como la sombra nuestros días sobre la tierra y no dan espera. ¡Oh Yavé, Dios nuestro! Toda esta abundancia que para edificar la casa a tu santo nombre te hemos ofrecido, tuya es, de tus manos la hemos recibido. Yo sé, Dios mío, que Tú escudriñas el corazón y que amas la rectitud; por eso te he hecho yo todas mis ofrendas voluntarias en la rectitud de mi corazón, y veo ahora con alegría que todo tu pueblo, que está aquí, te ofrece voluntariamente sus dones. Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, conserva para siempre en el corazón de tu pueblo esta voluntad y estos pensamientos y encamina a ti su corazón. Da asimismo a mi hijo Salomón corazón perfecto para que guarde todos tus mandamientos, tus leyes y tus mandatos, y que todos los ponga por obra, y te edifique la casa para la que yo he hecho aprestos."

Según el libro de Daniel, los tres jóvenes condenados a ser quemados conjuran la creación entera a que ensalce al Señor (*Dan.* 3, 52-90): "Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres; y digno eres de loor, y de gloria y de ser ensalzado para siempre: bendito sea tu santo y glorioso

nombre, y digno es de ser alabado, y sobre manera ensalzado en todos los siglos. Bendito eres Tú en el templo santo de tu gloria, y sobre todo loor y sobre toda gloria por todos los siglos de los siglos. Bendito eres Tú en el trono de tu reino, y sobre todo loor y sobre toda gloria por todos los siglos. Bendito eres Tú que con tu vista penetras los abismos, y estás sentado sobre querubines, y eres digno de loor, y de ser ensalzado por todos los siglos. Bendito eres Tú en el firmamento del cielo y digno de loor, y de gloria por todos los siglos. Obras todas del Señor, bendecid al Señor y loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Cielos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Aguas todas que estáis sobre los cielos, bendecid al Señor; alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Virtudes todas o milicias celestiales, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Sol y luna, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Estrellas del cielo, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Lluvias todas y rocíos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Espíritus o vientos de Dios, bendecid todos vosotros al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Fuego y calor, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Rocío y escarchas, bendecid a Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Hielos y fríos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Heladas y nieves, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Noches y días, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Luz y tinieblas, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Relámpagos y nubes, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Bendiga el Señor la tierra, alábele y ensálcele sobre todas las cosas por todos los siglos. Montes y collados, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Plantas todas que nacéis en la tierra, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Mares y ríos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos siglos. Ballenas y peces todos, que giráis por las aguas, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Aves todas del cielo, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Bestias todas y ganados, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. ¡Oh hijos de los hombres!, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Bendiga Israel al Señor, alábele y ensálcele por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, sacerdotes del Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Siervos del Señor, bendecid vosotros al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, santos y humildes de corazón, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, Ananías, Azarías y Misael, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos y sobre todas las cosas. Porque El nos ha salvado

del infierno o del sepulcro y librado de las manos de la muerte y nos ha sacado de en medio de las ardientes llamas y libertado del fuego del horno. Tributad las gracias al Señor, porque es tan bueno y por ser eterna su misericordia. Vosotros todos que dais culto al Señor, bendecid al Dios de los dioses; loadle y tributadle gracias, porque su misericordia permanece por todos los siglos."

En el NT son, sobre todo, las Obras de la Salud las que ponen de manifiesto la gloria de Dios. San Pablo ensalza de la siguiente manera el inescrutable misterio de Dios: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fué su consejero? O ¿quién primero le dió, para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén." *(Rom.* 11, 33-36.) Véase *Gal.* 1, 3 y sig. En la epístola a los de Efeso escribe *(Eph.* 1, 3-12): "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su Amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar el Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria." Dios hace que los bautizados participen en su gloria, habiendo de ser siempre alabado por este favor. *Eph.* 3, 16-21: "... para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en caridad, podáis comprender, en unión de todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios. Al que es poderoso para hacer que copiosamente abundemos más de lo que pedimos o pensamos, en virtud del poder que actúa en nosotros, a El sea la gloria, en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén."

12. Según los Santos Padres, Dios ha creado el mundo para manifestar su gloria y su bondad. San Efrén escribe lo siguiente *(Contra las herejías,* himno; *BKV* II, 107): "Ha mostrado su poder como creador creándolo todo de la nada; ha mostrado la riqueza de su sabiduría adornando, ordenando, embelleciendo y coronando todas las cosas; ha mostrado su bondad formando gratuitamente las bellas criaturas y entregándoselas a Adán; porque hasta que comenzó a vivir Adán eran bellas y éste las desordenó." Eznik von Kold *(Contra la herejía,* lib. 3, núm. 17; *BKV, Obras escogidas de los Santos Padres Armenios* I, 149) dice: "Lo

mismo hubiera sucedido con Dios, que encierra la comprensión de todos los artistas. Si no hubiera creado las criaturas, se hubiera creído que en vano posee su sabiduría, pues no habría criatura alguna producida por su arte. Tampoco hubiese podido mostrar su generosidad como generosidad en caso de que no hubiese creado criaturas que se aprovechan de su generosidad. Ahora bien, Dios es tan generoso que no sólo las ha concedido la gracia de haberlas criado, sino que también las ofreció la alegría de poder gozarse de la bondad. Además, si Dios no hubiese creado las criaturas, no sabría nadie que existe Dios, ya que no existiría nadie dotado de la capacidad de conocimiento. Pero como quería que llegasen a conocerle y les quería mostrar que existe, decidió crear criaturas que le conociesen, para que gozasen de las gracias de su misericordia. Y las potencias del mundo las ha creado El por amor al hombre, para que le sirviesen en todo lo que fuese necesario; y al hombre lo ha creado para su honra, a fin de que el hombre alabe al Señor y reconozca su misericordia." Cirilo de Jerusalén *(IX Catequesis para neófitos,* núm. 2; *BKV,* 136) escribe: "Los ojos corporales no pueden ver la naturaleza divina. No obstante, partiendo de la contemplación de las obras de Dios es posible llegar hasta el conocimiento de su poder; porque Salomón ha dicho: "En la grandeza y hermosura de las criaturas se ve debidamente a su creador." No ha dicho: "En las criaturas se ve al creador", sino que ha añadido "debidamente". En efecto, cuanto mejor conocemos las criaturas, con tanta más claridad resplandece la grandeza de Dios."

E. Peterson escribe en su obra *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (1935, 95 y sigs.): "Lo que aquí se canta (cuando los hombres llegan a la perfección) es la criatura que alcanza el límite de sus posibilidades, que en cuanto criatura da testimonio de Dios. Ahora bien, lo que puede decirse del grado supremo del ser creado vale también con respecto a los últimos grados del ser creado, con respecto a la planta, el animal y las cosas que están muy por debajo de las formas ontológicas del hombre. Cuando en los salmos encontramos que los animales y las montañas prorrumpen en un himno de alabanzas al Señor, no se trata en ello de una exageración poética ni de una "animación" de lo inanimado hecha a imitación de la esfera de lo humano y que de por sí carecerá de validez, sino de algo cuyo fundamento real se halla en la esencia de toda la creación, comenzando por los querubines y los serafines, hasta el objeto más mísero y mezquino del mundo, ya que la creación entera, como nos enseña el Evangelio, está llena de la gloria de Dios... Es preciso comprender que un cántico como el *Cántico del Hermano Sol,* de San Francisco, no es una desviación de la fe hacia lo poético, que no se deriva de una religiosidad místicocósmica, sino que San Francisco comienza a cantar, hasta podríamos decir a soñar, por hallarse íntimamente afectado por la gracia de Cristo. Se trata de comprender que San Francisco comienza a soñar fraternalmente con el sol y las estrellas, el agua y la muerte, debido al hecho de que la gracia del Crucificado ha conmovido profundamente los más íntimos recintos de su ser creado, de tal modo que no está ante nosotros meramente como pecador que ha sido perdonado, sino también como criatura desvalida..., que no puede menos de prorrumpir en un himno de alabanza al Señor. De este modo la vida mística de la Iglesia podrá sólo desarrollarse en íntima relación con el culto de la Iglesia. Sólo del inte-

rior de la vida de la Iglesia, que glorifica a Dios junto con los ángeles y el universo entero, puede surgir el himno que tanto en el culto como en la vida mística de la gracia manifiesta que el cielo y la tierra están llenos de la gloria de Dios."

13. *Cántico del Hermano Sol*, de San Francisco de Asís: "Altísimo Todopoderoso, única Bondad, tuya es la alabanza y la gloria, el honor y toda bendición. A ti solamente te pertenecen, ¡oh altísimo Señor! Y ninguno de los hombres es digno de pronunciar tu nombre. Alabado seas, ¡Señor mío!, con todas tus criaturas. Alabado seas, especialmente, con nuestro hermano Sol, que hace los días y nos ilumina con su luz. Deslumbrante de belleza en los altares y magnífico en su esplendor, te representa a Ti, que eres la Magnificencia. Alabado seas por nuestra hermana la Luna y por las estrellas, que has formado en el cielo, en lejanías de chispeante encanto. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestro hermano el viento, y por el aire, y por los nublados, y por el tiempo, bueno o malo, mediante el cual das vida a las criaturas para que sean lo que son. Alabado seas, ¡Señor mío!, por la hermana fuente, que tanta utilidad presta, insignificante y amena y casta y clara. Alabado seas, ¡Señor mío!, por el hermano fuego, con el cual iluminas la noche. Valeroso es su brillo, sereno y hermoso, de gran fortaleza. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestra hermana la madre tierra, que nos cuida y alimenta y a su debido tiempo produce toda clase de frutos y de flores multicolores y la hierba. Alabado seas, ¡Señor mío!, por los que perdonan por amor a Ti y padecen miseria y tribulaciones. Bienaventurados los que soportan con paciencia los sufrimientos, porque Tú, altísimo Señor, los has de coronar. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestra hermana la áspera muerte, de la cual ningún ser viviente puede escapar. ¡Ay de los que mueren con pecados mortales! Bienaventurados son los que cumplen tu santísima voluntad, porque contra ellos nada puede la segunda muerte. Alabad y ensalzad al Señor llenos de agradecimiento y servidle durante toda la eternidad."

No se trata de un modo poético de decir, sino de una descripción objetiva de la realidad tal como es, cuando Clemente Brentano escribe lo siguiente (en *Leben lebt nur aus der Liebe*. Selección, 1937, pág. 25): "No hay animalillo alguno sobre la tierra que fuese demasiado ante tus ojos, Señor mío. Tú los has creado y todos son tuyos. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, exclaman el hombre y el animal. El pájaro te canta a Ti. El pez salta hacia Ti. La abeja y el escarabajo zumban para Ti. Y aun el pequeño ratoncito silba diciéndote: ¡Alabado seas Tú, Dios y Señor! El pajarillo que en los aires canta para Ti a pleno pulmón. La culebra con su silbido te habla de su dicha del vivir. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, etc. Los pececitos que nadan no son mudos para Ti, ¡oh Señor! Tú oyes su voz y ninguno perece si Tú no lo consientes. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, etc."

II. *La Salvación y felicidad de las criaturas*

1. La Creación, al anunciar la gloria de Dios y en cuanto que está al servicio de esta gloria, *afirma y aumenta su propia gloria y perfección, así como la felicidad que en ellas se basan.* En cuanto que honra a Dios, la Creación fomenta su propia dignidad y su bienestar. Mediante la glorificación del Señor adquiere la Creación su propia gloria, adorando a Dios se honra a sí misma. Sólo en el servicio de Dios y mediante este servicio el hombre adquiere la Salvación. Esto se deduce con facilidad de lo dicho en el § 105 y se explicará detalladamente en otro lugar. El señorío de Dios significa Salvación; la orgullosa autocracia humana es perdición. Por provenir de Dios, el hombre lleva en sí mismo un sello divino. Por consiguiente, sólo puede afirmarse y comprenderse a sí mismo a condición de afirmar en sí mismo esta impronta y, por tanto, al Dios vivo, es decir, sometiéndose a la voluntad del Señor. Al someterse a Dios se mantiene fiel a su propio ser. Cuando injuria a Dios, injuria al mismo tiempo la dignidad humana, que proviene de Dios. La felicidad de la criatura es el *fin secundario* de la Creación.

El hombre no alcanza su perfección y complemento, la seguridad de la existencia y la riqueza de la vida encerrándose en sí mismo, sino trascendiéndose a sí mismo, entregándose a Dios y poniéndose a la disposición del Señor y, viceversa, en el pecado se destruye a sí mismo al rebelarse contra la voluntad de Dios. El pecado es un «no» lanzado contra Dios. Mediante el pecado, el hombre niega que Dios es el Señor. Con ello niega simultáneamente el núcleo más íntimo de su personalidad, cuya esencia consiste en proceder de Dios y estar en camino hacia El. Cuando el hombre niega a Dios desobedeciéndole y buscando orgullosa y rebeldemente su propia gloria y grandeza, cuando sólo se conoce a sí mismo y gira en torno de su propio yo, violenta la esencia de su ser íntimo. La negación de Dios y el odiar al Señor son actos de autodestrucción (locura mental). El infierno es la forma más radical de la autodestrucción que implica el pecado.

2. *Cristo es el fundamento y la norma* de la existencia humana. Ahora bien, con respecto a Cristo se nos ha dicho: «Hecho obediente hasta la muerte, y muerte de la cruz. Por lo

cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» (*Phil.* 2, 8 y sig.). «¿No era acaso necesario que el Mesías sufriese todo esto para entrar de este modo en su gloria?» (*Lc.* 24, 26). Cfr. *Mt.* 10, 39: «El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará.» Cfr. la *Cristología* y el *Tratado sobre la Gracia.*

3. A partir del Renacimiento se ha ido generalizando la idea de que el afirmar que la glorificación de Dios es el fin último de la creación implica una indignante humillación de la criatura, especialmente de la criatura humana, y una desfiguración de la verdadera idea de Dios. No Dios, sino el hombre, su perfeccionamiento y su felicidad son el fin último de la Creación. Sobre todo Hermes (muerto en 1831) ha expuesto con toda claridad esta opinión, influenciado no solamente por Kant, Fichte y otros filósofos, sino también por ciertas tendencias de la teología católica de aquel tiempo. Su teología está totalmente inspirada por la idea fundamental de la Ilustración, por la idea de la dignidad del hombre. El respeto de nosotros mismos, la manifestación y el mantenimiento de la dignidad humana es, según él, el precepto supremo de nuestra existencia y de nuestra naturaleza racional. De ello deduce que el hombre es de por sí un fin autónomo, más aún, que la razón obliga directamente al hombre a admitir que Dios ha querido que sea un fin autónomo. Hermes opina que no se puede defender la opinión de la antigua teología, según la cual la gloria del Señor será el fin principal de la Creación. Antes bien, el hombre es el único ser para el cual Dios ha creado el mundo; y la felicidad moral del señor del mundo, es decir, del hombre, es la única finalidad de la Creación visible (Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926). Según Günther (muerto en 1863), Dios sería un ser vanidoso si en la creación buscase su propio honor y gloria.

Estas opiniones olvidan que la dignidad del hombre es una dignidad creada y que sólo puede ser comprendida y mantenida como tal, es decir, en cuanto que es una dignidad que tiene su fundamento en Dios y que depende de El. El yo personal del hombre está íntimamente orientado hacia el conocimiento y el amor de Dios (véase § 105). El hombre es esencialmente una imitación de Dios.

Por consiguiente, para que el hombre pueda obtener su perfección esencial es preciso que obre de acuerdo con esta seme-

janza. Toda tentativa orientada a emanciparse, a autonomizar la existencia humana, es un comportamiento que se opone a las exigencias ontológicas, es decir, una violentación de la naturaleza humana, e implica necesariamente un envilecimiento final. La historia de la Epoca Moderna nos ofrece la mejor prueba experimental. La Humanidad se ha esforzado por tomar en las manos las riendas de su destino creyendo solamente en sí misma, impulsada por un desenfrenado deseo de libertad ha querido ser igual a Dios; más aún, ha querido ser atea. El resultado es bien conocido; a pesar de que se han activado todas las fuerzas del hombre, obteniéndose éxitos enormes en todos los sectores de la existencia humana, la libertad del hombre ha ido disminuyendo y casi ha llegado a desaparecer y extinguirse. La Historia demuestra que el ateísmo impío es inhumanidad. Una de las más terribles consecuencias de la tendencia del hombre a rebelarse contra Dios, a fundamentar la existencia humana prescindiendo de Dios, consiste en el hecho de que el hombre llega a ser considerado como mera ruedecilla de una gigantesca máquina, siendo despojado de su personalidad y de su yo. La Historia misma ha demostrado, pues, la absurdidad de los esfuerzos de todos los que pretenden fundar y conseguir en el ateísmo la dignidad humana. La absurdidad de este deseo queda demostrada, de otra parte, por el terrible sentimiento de soledad en que incurre el hombre que vive sin Dios (véase el sentimiento del abismo en Dostoyewski y Baudelaire, la muda inseguridad en Rilke, el sentimiento de destierro en Nietzsche; cfr. §§ 105, 36 y vol. III). En el mundo ateo, el hombre se halla colocado frente a la fría indiferencia de las cosas con su marmóreo silencio. Véase el texto de Pascal transcrito en el vol. I, § 82.

La expresión moderna de la soledad desesperada y de la absurdidad de la existencia emancipada de Dios se halla en las formas de la filosofía existencialista representadas por Heidegger, Jaspers y, sobre todo, Sartre. Su pensamiento es absolutamente antropocéntrico. He aquí lo que escribe Jaspers: «Esta «desdeización» del mundo no es la incredulidad de los particulares, sino la posible consecuencia de un desarrollo, que en este caso conduce efectivamente a la nada. Ahora se siente por todas partes una aridez de la existencia antes no conocida, comparada con la cual presenta un aspecto de seguridad y refugio la más extrema incredulidad de la antigüedad con la plenitud plástica de una realidad mítica nunca abandonada.» Es bien

significativo el hecho de que en esta filosofía se dice que el miedo es el eterno compañero de la existencia humana. Aunque se soporte con heroísmo trágico la absurdidad de la existencia humana, más aún, aunque la inercia y la autosuficiencia espiritual del que disfruta del orden heredado con absoluta despreocupación puedan comunicar al incrédulo el sentimiento de superioridad (Pfliegler), aparece aquí, no obstante, con toda evidencia, que la vida sin Dios es una cosa intolerable.

La realización práctica de un ser humano independiente de Dios, la ofrecen el comunismo y colectivismo ateos, nacidos ambos de un colectivismo falso. Ellos se arrogan inexorablemente aquel valor religioso y veneración que sólo corresponde a Dios. Aunque se presentan como portadores de un mensaje de redención, lo cierto es que ellos arrebatan a los hombres su dignidad humana, en cuanto que debilitan su personalidad y sólo le consideran como un medio para la colectividad y sólo aprecian su valor y su vida en función a esta colectividad. Confróntese Der Grosse Herder, X, *El hombre en su mundo*, 1953, 1005 y sigs. A. Wimmer, *Die Menschenrchte in christlicher Sicht*, 1953.

En realidad, el servir a Dios no destruye la dignidad humana, sino que la hace posible y la asegura. El hombre que reconoce el señorío de Dios, comportándose según las exigencias ontológicas, crece y se desarrolla en la dirección de su propia perfección. El yo personal del hombre sólo puede afirmarse y comprenderse en la ligazón que le une con el Dios personal. «Dios no puede humillarnos tan profunda e inhumanamente como el hombre puede humillar al hombre. Eso es lo que nos enseña la Escritura con la parábola del hijo pródigo. ¿O es que el hombre, en lugar de afirmar su propia esencia, preferirá ser destruído por el hombre, para seguir poseyendo en la autodestrucción el orgulloso sentimiento de que es dueño de sí mismo?» (Pfliegler.) Aun cuando un ser humano se halle en el infierno, el respeto que Dios tiene a su ser es mayor que el respeto del prójimo con respecto al ser personal del hombre convertido en hombre-masa y mayor que el respeto del dictador que doma a sus súbditos.

Cuanto más se esfuerce el hombre por realizar en el mundo el señorío de Dios, con tanta más facilidad realizará la debida estructuración y orden del mundo. Para ser debidamente *homo faber, homo oeconomicus* y *homo rationalis*, tiene que ser al

mismo tiempo un verdadero *homo orans*. Si sólo quiere ser lo primero, sin preocuparse de ser lo segundo, quedará convertido en un enterrador no sólo de su propia vida, sino también del mundo.

§ 110

Jerarquía de las criaturas a base del fin de la Creación

1. De la doctrina relativa al fin de la Creación se deduce la existencia de un *orden jerárquico* de las cosas, de los acontecimientos y del trabajo humano. El grado axiológico del ser y del obrar corresponde a las proporciones en que en ellos se manifiesta la gloria de Dios.

Según lo enseña la experiencia, el mundo se compone de *estratos*. Cabe distinguir tres sectores o reinos superpuestos: el *esse*, el *vivere*, el *intelligere*, o sea los estratos del ser anorgánico, de la vida y del espíritu. Cada uno de los estratos superiores comprende e implica los inferiores y es superior a éstos debido a una especial cualidad ontológica. De este modo hay en el mundo concordancia (el mundo no es un caos de elementos totalmente distintos y desordenados) y diversidad. Un determinado estrato superior revela a Dios más adecuadamente y de otro modo que el correspondiente estrato inferior.

Mientras que las Ciencias Naturales del siglo XIX no admitían más que una explicación del mundo meramente cuantitativa, actualmente reconocen la necesidad de una explicación simultáneamente cuantitativa y cualitativa. De igual modo, una determinada orientación de la filosofía moderna (N. Hartmann) constituye un paso hacia la teoría de los estratos del ser. K. Jaspers exagera la independencia y autonomía de tales estratos, afirmando que entre cada uno de ellos se abren abismos infranqueables, sin puentes ni transiciones.

Por encima de los estratos ontológicos accesibles a nuestra experiencia se hallan las realidades sobrenaturales (véase el § 114). En ellas, Dios manifiesta su gloria de un modo especial y superior. El valor y la importancia de las realidades sobrenaturales son superiores al valor e importancia del ser natural, a pesar de que en lo que concierne a su modo de existencia pare-

cen ser bien tenues y quebrantables. Tales realidades son, por ejemplo, los Sacramentos, la Iglesia, la naturaleza humana de Cristo.

2. De estas reflexiones sobre el sentido de la Creación se deduce que la totalidad, es decir, la comunidad, es superior, en cierto sentido, al individuo, puesto que la totalidad representa la gloria de Dios de un modo más perfecto que el individuo. Esto sólo puede afirmarse cuando se comparan entre sí cosas que pertenecen al mismo estrato ontológico. Cuando se trata de diferentes estratos ontológicos, el superior, debido a su superioridad cualitativa, refleja la gloria de Dios de un modo más perfecto que el respectivo estrato inferior. Resulta, pues, que un solo ser viviente representa la gloria de Dios de un modo más perfecto que la inconmensurable inmensidad del universo anorgánico. La dignidad de éste es inferior a la de aquél. El hombre, por su parte, a causa de la personalidad, en la cual se manifiesta la participación en la personalidad de Dios, es superior a la Naturaleza entera, aunque ésta sea inmensamente superior desde el punto de vista cuantitativo.

3. Por lo que se refiere a nuestros esfuerzos por jerarquizar las criaturas, es decir, por establecer una valoración axiológica, hemos de tomar como norma la participación en la gloria de Dios. Sería *falso*, por consiguiente, el querer llevar a cabo la jerarquización teniendo sólo en cuenta el punto de vista del ser natural, es decir, atendiendo sólo al hecho de si una criatura es *material* o *espiritual*. En tal caso, los *ángeles* se hallarían en el grado superior. En cuanto que son inmateriales y espirituales, son más semejantes a Dios que todas las otras criaturas. Pero además de este punto de vista, hay que tener en cuenta otros aspectos. Porque en realidad, *Cristo es la cabeza del Universo entero* (*Col.* 1, 16). Cristo es superior a los ángeles, a pesar de su naturaleza humana corporal. La razón de ello consiste en el hecho de que la naturaleza humana corporal de Cristo es, dentro de la Historia, la suprema manifestación de Dios. Esa naturaleza se halla incorporada al movimiento amoroso que media entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. En ella se manifiesta la gloria de Dios de un modo tan decisivo y poderoso que Cristo puede decir a Felipe que le mire a El si quiere ver al Padre (*Io.* 11, 9 y sigs.). San Juan descubre en ella el resplandor del Padre (*Io.* 1, 14).

Cristo es el mediador entre Dios y el hombre, y el camino que conduce hasta el Padre. Por consiguiente, la cercanía con respecto a El determina de un modo superior al de los otros puntos de vista en qué proporciones una cosa o un hombre reflejan la gloria de Dios y cuál es el grado ontológico que les corresponde. En definitiva, la dignidad de una criatura depende del grado de su unión con Cristo. Cuanto más íntimamente se halle unida con Cristo, tanto más resplandecerá en su esencia natural la gloria de Dios, la gloria que San Juan vió en el semblante de Cristo, es decir, la gloria de la Verdad y del Amor personales. La dignidad derivada de la cercanía con respecto a Cristo es superior al valor natural de las cosas. En primer lugar, se trata aquí de una situación objetiva.

Ahora bien, el hombre unido con Cristo percibe conscientemente este estado de cosas. Ama y afirma su comunidad con Cristo y trata de tomar parte en su vida y voluntad. De este modo se eleva conscientemente sobre sí mismo y por encima de su propia naturaleza humana, alcanzando mediante la fe, la esperanza y la caridad un grado superior al de todas las esferas naturales del ser. El hombre unido con Cristo, el hombre que mediante Cristo y en el Espíritu Santo se ha convertido en una manifestación especial del Padre celestial, revela en su vida y en todo su ser la fuerza de la verdad y del amor que le compenetran y que son idénticos con Dios. Ese hombre reconoce como señor a Dios, a Dios que es amor y verdad. En El se realiza la gloria de Dios. De este modo, en el hombre llega a manifestarse y realizarse la gloria de Dios con una fuerza especial. Por consiguiente, el hombre unido con Cristo, y según el grado de tal unión, es superior a todas las demás criaturas en lo referente a la dignidad del ser y del sentir.

4. Tomando como punto de partida el fin de la creación, se puede tratar de establecer una jerarquía dentro de las *profesiones y del trabajo humanos*. Con respecto a esto, conviene establecer una distinción entre el contenido objetivo y la actitud personal (véase Krebs, *Dogma und Leben*, I). Si se tiene en cuenta el contenido objetivo, son superiores las actividades que manifiestan la gloria de Dios de un modo más vivo y claro. Si se tiene en cuenta la actitud personal, la suprema y más digna actividad es aquella que se refiera más expresamente a Dios al realizar el sentido ontológico e innato de las cosas. Falsa sería

la «buena intención» del que pone en relación con Dios las cosas y las acciones, pero prescindiendo del sentido que Dios les ha comunicado. Tal comportamiento equivaldría a querer cumplir la voluntad de Dios prescindiendo de la voluntad de Dios, por desentenderse de los órdenes (familia, pueblo, Estado) creados por Dios. Por eso sería reprochable la actitud del que con las obras de caridad no pretende suprimir la miseria y necesidades humanas, cumpliendo de este modo la voluntad de Dios, sino que *exclusivamente* o en *primer lugar* obra movido por el deseo apologético de convertir al pobre o de asegurarse la propia salvación mediante la ayuda concedida a los necesitados. Falso es también el arte religioso que no se cuida de las leyes inmanentes de la creación artística, que se derivan de Dios, creyendo que puede producir influencia religiosa mediante la mera presentación de objetos o temas religiosos. (¡Arte religioso ramplón y chabacano!)

5. Puesto que la participación en la gloria de Dios es la norma de la jerarquía de las criaturas, el grado supremo le corresponde *al Cristo glorioso*, no al Cristo histórico. En El se manifiesta la gloria de Dios con la mayor intensidad posible dentro de la esfera de lo creado. Está tan compenetrado por el fuego del amor divino y por la luz de la verdad de Dios que El mismo resplandece y emite fuego celestial. Conforme a su imagen y semejanza, ha de ser formada y reformada la Humanidad, más aún, la creación entera. Por consiguiente, la historia humana y el desarrollo del mundo están en marcha hacia un estado cuya realización depende de la intervención divina inmediata y en el cual Dios compenetrará todo lo que ha creado, de modo que el resplandor de su verdad y el fuego de su amor aparecerán gloriosamente en el mundo transformado. La creación alcanzará el grado supremo de su desarrollo y de su dignidad suprema en la existencia pos histórica, cuando haya sido convertida en «nuevo cielo» y «nueva tierra». La comunidad de los hombres en torno de Cristo, reunida en el Espíritu Santo ante el semblante del Padre, vivirá una vida de verdad y de amor, la vida que, desde el principio, Dios ha reservado para las criaturas.

Véase J. Pieper. *Die Wirklichkeit und das Gute*, Münster, 1935.

CAPITULO II

LA CONSERVACION Y GOBIERNO DEL MUNDO

§ 111

La conservación del mundo

Dios conserva las cosas creadas en la existencia (dogma): verdad enseñada general y normalmente en la Iglesia. Cfr. D. 1784. *Cat. Romano,* parte primera, cap. 2, núm. 21.

1. Si la actividad conservadora de Dios no es *un mero no destruir,* sino *una influencia que garantiza la subsistencia de las cosas.* No es meramente indirecta, en cuanto que Dios crea para el hombre condiciones de existencia, sino directa, es decir, Dios se cuida de las cosas. Conviene observar que es también indirecta, consistiendo en el hecho de que Dios quiere que las cosas se apoyen y funden mutuamente dentro de su determinación concreta.

2. *a*) En el AT Dios se revela como el ser que garantiza la subsistencia tanto del Universo como de cada una de las cosas, aun de las más pequeñas e insignificantes. Dios es el señor de los tiempos. Por eso depende de El el tiempo de la subsistencia, aparición y desaparición de las cosas. A su debido tiempo, Dios envía la lluvia, el fruto y el alimento (*Jer.* 5, 24;

Deut. 11, 14 y sig.; *Ps.* 145, 15). Dios ha creado y a El le obedecen las horas y los años, el verano y el invierno, el día y la noche, el sol, que es el señor del día, y la luna y las estrellas, que presiden la noche: *Ps.* 74, 16 y sig.; 136, 8 y sig. Dios es el señor de la vida; mata y vivifica (*I Sam.* 2, 6). El espíritu del Señor llena el orbe terráqueo y abarca el Universo (*Sap.* 1, 7). Nada podrá existir si El no lo quisiese. Nada subsistiría si su eterno espíritu no lo compenetrase todo. El amor con que Dios ama las cosas es la garantía de su existencia (*Sap.* 11, 24-26). Véase Köhler, *Theologie des AT*, 75.

b) En el NT, cuando los fariseos acusan a Jesucristo de que ha infringido la ley del *sábado*, el Señor les responde que también su Padre trabaja siempre, sin exceptuar el sábado. Al terminar el día séptimo la obra de la creación, Dios no ha entrado en un estado de quietud pasiva. Dios es el conservador y gobernador del mundo y crea incesantemente. De ello deduce Cristo la justificación y la necesidad de su propia actividad (*Io.* 5, 17). Según la *Epístola a los Colosenses*, el Universo entero tiene subsistencia en Cristo, que es el Primogénito de la Creación, *en el que ha sido creado todo lo que hay en el cielo* y en la tierra (*Col.* 1, 16).

3. En la *época de los Santos Padres*, al comentar *Io.* 5, 17 se afirma repetidas veces que el descanso sabatino de Dios no implica la supresión de la actividad divina.

San Agustín escribe a Consentius: "En caso de que preguntes si Dios ha hecho cada una de las partes componentes del cuerpo, verás que esto no comporta dificultad alguna, si comprendes el poder de la actividad divina, en cuanto el espíritu humano es capaz de comprenderla. Porque ¿cómo vamos a dudar de que todo lo que ahora se crea es hecho por Dios, puesto que el Señor mismo dice: "Mi Padre obra hasta ahora"? Por eso el descanso del séptimo día hay que entenderlo en el sentido de que Dios cesó de crear las cosas naturales, pero no cesó de dirigirlas después que las hubo creado, como se dice en la narración del *Génesis*. Por consiguiente, como quiera que el Creador rige la Naturaleza, surgiendo todo según un orden determinado, en el lugar y tiempo debidos, Dios sigue obrando hasta ahora. Si Dios no formase las partes constitutivas del cuerpo, ¿cómo podrá estar escrito: "Yo te conocía antes de formarte en el seno de la madre"? ¿Cómo se podría comprender que Dios "viste la hierba del campo que hoy florece y mañana es arrojada al horno"? A lo sumo podríamos creer que Dios viste la hierba y no forma el cuerpo. Porque cuando se dice "viste" se refiere ello no a una disposición antigua, sino a una actividad actual. De ahí proviene también el

dicho arriba citado del apóstol relativo a la semilla: "Tú no siembras un cuerpo que ha de desarrollarse, sino solamente un grano, a saber, de trigo o de otra clase. Dios, por su parte, le da un cuerpo según su beneplácito." No se dice aquí "dió" o "comunicó", sino "da", para que se reconozca que el Creador emplea el poder de su sabiduría en la creación de las cosas que aparecen todos los días, cada una a su debido tiempo. De esta sabiduría se dice: "Se extiende desde un extremo de la tierra hasta el otro y todo lo ordena amorosamente." No se dice "lo ha ordenado". Pero es un asunto inmenso el comprender, aunque no sea más que en reducidas proporciones, de qué modo las cosas caducas y temporales deben su existencia no a una actividad pasajera y temporal del Creador, sino a su fuerza eterna y duradera" (Carta 205, sección 3, núm. 17, *BKV* X, 250 y sig.). "Pues el poder del Creador, del Todopoderoso, de la fuerza que todo lo conserva es la causa de la subsistencia de todas las criaturas; si esta fuerza dejase de gobernar lo que ha sido creado, entonces desaparecerían las formas y toda naturaleza se destruiría... Como quiera que somos distintos de El, no estamos en El sino por la mera razón de que El lo hace, y ésta es la obra mediante la cual lo hace todo... y mediante esta disposición "vivimos, nos movemos y somos en El". De ello se deduce: "si deja El de obrar en las cosas, entonces no vivimos, ni nos movemos, ni somos" *(De genesi ad literam,* lib. 4, cap. 12). "Del mismo modo, el verso es hermoso a su manera, aun cuando no puedan pronunciarse dos sílabas al mismo tiempo. Porque la segunda no se puede pronunciar antes de que haya dejado de ser la primera; y de *este modo se llega ordenadamente hasta el fin, de suerte que la última* sílaba suena sola, y las anteriores no suenan con ella, pero entretejida con las anteriores, dando forma y ornamento a la poesía. Pero no por eso la obra de arte, en la cual surge la obra versificada, se halla de tal modo sometida al tiempo que su belleza esté repartida entre parte del tiempo, sostenido por él, parte por parte, en lo que se refiere a sus proporciones, sino que lo tiene todo simultáneamente, creando con ello el verso, el cual no lo tiene todo simultáneamente, sino que suprime con lo que sigue *lo que ha precedido, siendo bello, no obstante, por mostrar breves huellas* de la belleza creada por la constancia e inmutabilidad del arte. Lo mismo que algunos, erróneamente, aman más la belleza del verso que el arte mismo mediante el cual surge el verso, porque se dejan guiar por los oídos y no por la razón, así también muchos aman lo temporal y no buscan la Providencia divina que funda y gobierna los tiempos; y entregados al amor de lo temporal no quieren ir más allá de lo que aman y se muestran insensatos, ni más ni menos que el que al oir un magnífico poema se obstinase en no querer oir más que una sola sílaba. En realidad no existen tales oyentes de poesías; pero el mundo está lleno de semejantes amantes de las cosas; seguramente porque no existe nadie que sólo pueda oir un verso y no la poesía entera, mientras que ningún ser humano puede percibir el orden total de los tiempos del mundo. Hay que observar, además, que nosotros mismos no somos partes de la poesía—mientras que hemos quedado convertidos en (caducas) partes de los tiempos a causa de la maldición (del pecado). Aquello se ensalza en cánticos, estando sometido a nuestro juicio—, esto lo experimentamos personalmente en nuestra sujeción a las penalidades. A ninguno de los vencidos les gustan las competiciones, aunque con su deshonra sean honra

y ornamento de ellas; y también esto es, en efecto, una imagen de la verdad. Y solamente por eso se nos prohiben tales espectáculos, a fin de que engañados por las oscuras imágenes de las cosas (verdaderas), no nos apartemos de las cosas cuyas oscuras imágenes son. Ahí está la razón de que los fundamentos y el gobierno del Universo sólo desagradan a los impíos y a los condenados; mientras que a pesar de la miseria de éstos agradan a los que viven victoriosos en la tierra y a los que lo contemplan sin peligros en el Cielo. Porque al justo nunca le desagrada lo justo" (*De vera religione*, cap. 22). Y en *Confesiones* (lib. 1, cap. 1): "Dios... mediante cuyas leyes giran los polos, se mueven en sus órbitas los astros, crea el Sol al día, modera la Luna la noche...; Dios, cuyas leyes, que son siempre constantes, impiden que aparezca el desorden en el continuo movimiento de las cosas móviles, convirtiéndolo con su gobierno en imagen de la inmutabilidad; mediante cuyas leyes es libre la capacidad de elección del alma, y recibe el malo castigo y el bueno recompensa, necesariamente, según un orden fijo y como corresponde a cada uno. Dios, del cual proviene todo lo bueno y la fuerza necesaria para vencer el mal. Dios, por encima de quien no hay nadie, fuera del cual no existe nada, sin el cual nada puede existir. Dios, que es superior a todo, en quien todo existe, con quien todo existe."

4. La conservación divina del mundo puede probarse de la siguiente manera a partir de la *esencia de la Creación:* Dios no sólo ha creado la esencia del mundo, sino también todas las formas de existencia con su «espacialidad» y «temporalidad». Por consiguiente, en lo concerniente a su temporalidad, es decir, a su fluir a través del pasado, del presente y del futuro, las cosas que existen fuera de Dios dependen de Dios. Esta dependencia implica un acto de creación continua, es decir, una actividad conservadora.

Santo Tomás demuestra la existencia de tal actividad de la siguiente manera: «Todo efecto depende de una causa en cuanto que ha sido causado por ésta. Lo mismo que el fluir de una cosa cesa necesariamente cuando deja de obrar la causa que la impulsa, así también el ser de una cosa no puede subsistir cuando deja de obrar la fuerza activa que ha producido el efecto, tanto en lo concerniente a su fluir como en lo que se refiere a su ser. Ahora bien, todas las cosas han recibido de Dios su ser, puesto que solamente Dios existe en virtud de su esencia, mientras que las criaturas sólo existen en cuanto que participan en el ser, siendo, por tanto, contingentes. Como quiera que las criaturas son contingentes, no sólo en el primer momento de su existencia, sino también durante todo el transcurso de su existir, para que puedan subsistir necesitan de la actividad conservadora divina. Como quiera que la influencia me-

diante la cual Dios conserva las criaturas no puede ser distinta de la influencia a la cual las criaturas deben la existencia, tenemos como resultado que la actividad conservadora y la actividad creadora de Dios son cosas idénticas. Ontológicamente consideradas, se trata aquí de la misma actividad, diferenciándose sólo en virtud de su orientación, ya que la actividad creadora se refiere a algo que todavía no existe y la actividad conservadora a algo que existe ya.

Es falsa, por consiguiente, la teoría de los *deístas*, los cuales afirman que la conservación del mundo es meramente negativa, es decir, una no-destrucción. Falsa es también la opinión de los que afirman que la conservación del mundo es una creación continuamente renovada (Bayle, muerto en 1706). La conservación del mundo es una *creación incesantemente duradera*.

5. Suprimiendo la actividad con que conserva la subsistencia de las criaturas, Dios podría hacer desaparecer en los abismos de la nada el Universo entero y todo lo que hay en él, incluso los espíritus creados. Pero Dios mismo nos asegura que no lo hará nunca. Dios no *revoca su palabra creadora*. Con actividad divina e infinita creó Dios el mundo; y Dios ha aumentado esa actividad después que el hombre sumergió al mundo en el pecado. La *encarnación* del Hijo de Dios es, por decirlo así, una nueva creación del mundo, íntimamente relacionada con el pecado del hombre. En la encarnación, el mundo con todas sus misteriosas profundidades queda emancipado del poder del pecado y de la corrupción por éste producida. Tan en serio toma Dios el mundo, que no deja su obra en el caos y la corrupción. Más aún, si ha decidido conservar las cosas, a causa de su inmutabilidad no puede abandonar tal decisión. Las generaciones vienen y las generaciones desaparecen, la tierra, al contrario, sigue subsistiendo (*Ecl.* 1, 4). Todo lo que Dios hace, dura eternamente. El hombre no puede disponer de ello. El hombre ni puede deshacerlo ni puede añadir nada. Dios lo ha ordenado así para que se le tema (*Ecl.* 3, 14). Dios conserva la «mismidad» de los seres personales; por lo que se refiere a los seres materiales e impersonales, Dios no conserva su individualidad, sino la suma de la materia y de la energía, que permanece siempre idéntica, desapareciendo los individuos cuando lo requieren las leyes naturales o debido a la acción del hombre.

En la hora señalada por Dios tendrá lugar el *fin del mundo.* El Universo no subsistirá eternamente en la forma que actualmente posee. Pero el fin del mundo no significa aniquilación de la esencia del cielo y de la tierra, sino destrucción de su forma existencial actual, de su forma pasajera. El cielo y la tierra pasarán (*Mt.* 24, 35) en cuanto que quedarán convertidos en un cielo «nuevo» y una tierra «nueva» (*Ap.* 21, 1 y sigs.). Esta *nueva realidad existe ya en lo oculto.* Apareció con la encarnación del Hijo de Dios. Se manifestó en la actividad poderosa de Cristo, se realizó con significado prototípico para toda la Creación en la Resurrección del Señor y está presente simbólicamente en los Sacramentos. Pero todavía no se ha revelado plenamente. Nosotros no conocemos el momento de la revelación definitiva. Ese momento no es el fin de un proceso evolutivo natural del mundo. Surgirá súbitamente, cuando menos se le espere, hallándose el mundo en un estado de pleno desarrollo y actividad. Cuando la noche de la desesperación humana haya alcanzado un supremo grado de oscuridad, aparecerá Cristo (véase el *Tratado sobre los Novísimos*) y transformará al mundo. Esta será la tercera y última intervención de Dios con respecto al mundo. Mediante esta intervención, el mundo recobrará la forma que Dios le destinó en su plan de la creación. *La forma actual del mundo es un estadio pasajero.* En esa hora futura de la transformación, el mundo quedará limpio de toda corrupción y maldad, y Dios llevará a cabo lo que ha comenzado con Cristo, comunicando a la creación su propia gloria, de tal modo que en el mundo se transparentará la grandeza, gloria y majestad divinas. Entendida de este modo la doctrina de la conservación del mundo no *incita al hombre a despreocuparse de todo y a entregarse a un descanso venturoso.* Para comprenderla debidamente, hay que relacionarla con la doctrina de la transformación del mundo, que puede tener lugar ahora mismo, mañana o dentro de millones de años. Esto depende de la libre e inescrutable voluntad de Dios. Por ser el mundo tal como es, nuestra existencia en él, mejor dicho, la forma actual de nuestra existencia es esencialmente inseguridad (véase P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937). Esta inseguridad es más decisiva y trascendental que los peligros que nos amenazan de parte del mundo. Nada puede hacer el hombre para protegerse contra ella. Frente a la omnipotencia de Dios, el hombre es un ser impotente.

Al mismo tiempo, el dogma de la Providencia divina significa para el hombre la más completa garantía. El sabe que no puede ser aplastado por ningún hado maléfico, pues el destino de todas las cosas está en las manos de Dios. Y Dios no permitirá que se pierda nada, sino que conservará todo lo que le ha entregado en su Creación; todo se repetirá de manera diversa en el mundo transformado en cielo nuevo y tierra nueva.

6. La filosofía de Heidegger, al prescindir del espíritu creador, ilustra indirectamente la doctrina sobre la actividad conservadora de Dios. En esa filosofía, la nada aparece como eterno acompañante del ser. Incesantemente amenaza al ser y trata de arrastrarlo hacia sus propios abismos, y llegará el momento en que conseguirá realizar su propósito. Ha quedado en esta filosofía algo así como un eco de la verdad revelada, según la cual las cosas están colocadas sobre los abismos de la nada y caerían en ellos si Dios no las conservase. Pero mientras que Heidegger afirma que ningún rayo de luz penetra en la noche de la nada, la Revelación nos asegura que Dios mantiene en el ámbito de su amor a las cosas continuamente amenazadas por la nada. Por eso, a diferencia de lo que sucede en la filosofía heideggeriana, la actitud que adopta el cristiano ante la inseguridad de la existencia no es el miedo y tampoco el heroísmo desesperado que supera el miedo, sino la confianza. En medio de todas las inseguridades, desvalimientos, peligros y amenazas, Dios constituye un lugar de protección, refugio y seguridad. El hombre, profundamente inseguro, sabe que su existencia está asegurada por el amor de Dios. Cuanto más amenazado se siente por la inseguridad fundamental y original del existir, tanto más vivamente experimenta el consuelo de la seguridad que encuentra en Dios. Por eso puede soportar los horrores de la inseguridad, abandonándose en las manos de Dios, sin incurrir ni en la desesperación ni en el nihilismo.

7. Las actitudes que se derivan de la creencia en la actividad creadora de Dios (humildad, agradecimiento, amor, adoración; § 105) adquieren un nuevo fundamento y mayor firmeza mediante la creencia en la actividad conservadora de Dios. En esta creencia experimentamos al mismo tiempo la cercanía y lejanía de Dios.

"Dios es la causa universal. De Dios han recibido el taller de los pensamientos los que conspiran contra el hombre y contra Dios. El blasfemo, blasfema con la lengua que Dios y sólo Dios le ha dado. Y de Dios ha recibido las manos y los pies el que hace mal uso de ellos. Y en el momento en que el malévolo y el blasfemo cometen su pecado, reciben de Dios fuerzas sin las cuales no podrían hacer nada. Si Dios no les diese esas fuerzas no podrían ni pensar, ni hablar ni obrar. Dios opera en la oración del niño. Y de Dios es la fogosidad del mancebo y de la doncella. Y cuando el hombre y la mujer trabajan, es Dios el que les da fuerzas. Y la tenacidad y paciencia del anciano son una obra de la gracia de Dios. Y Dios es el que comunica conocimiento, sonidos y voces a los coros celestiales. Dios es el pensamiento y el pensar del pensador. Y Dios es el tesoro y el corazón del amante. Y de Dios son los planes y las obras del hombre activo. Dios es la hermosura que ama el artista, y Dios es el ojo con que el artista contempla la hermosura, y Dios es el que conduce la mano del artista que crea cosas hermosas. Dios es la melodía que oye el artista, y Dios es el que oye la melodía en el artista, y Dios es el que dice y canta la melodía. Dios es el que ha puesto el ritmo en el artista... Todas las líneas y todas las melodías y todos los colores son colores, líneas y melodías de Dios. Sólo las imperfecciones de estas cosas se deben al hombre. No son nuestras, puesto que también los torsos son de Dios. Sólo el hecho de que sean mero torso es una cosa nuestra. Dios es la causa universal: es la causa de la vida entera y de la actividad del Universo, comenzando por el microcosmos que pulula en una pequeña gota de agua, hasta los gigantescos cuerpos que se mueven en los espacios. Dios es la causa de los abriles floridos de nuestros campos y de la oscura plenitud de la selva virgen con su flora y su fauna. Y los abismos del Océano, con la vida que él oculta, y los de las montañas, con la vida que ellas encierran y guardan, y la atmósfera con sus misteriosas fuerzas, la plenitud entera del ser que nosotros conocemos, y la mayor plenitud que todavía no conocemos: todas estas cosas han sido pensadas, proyectadas y creadas por Dios. Todas. Hasta los más pequeños seres y todas las partes de los seres. El Universo entero y todo lo que hay en el Universo, Dios lo ha pensado con amor y lo ha creado amorosamente. Y si Dios dejase de querer y dejase de crear, la rica y grandiosa Creación desaparecería en los abismos de la nada. Entonces sólo existiría Dios, como existió en la eternidad antes de la Creación, en la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo vivían en bienaventurada comunidad divina y conversaban eternamente conversaciones divinas. Dios es la causa universal. Todo lo que existe fuera de El existe por El, de El y en El. Existe porque El lo quiere y como El quiere. Dios es la causa universal: nada puede cambiar ni modificarse si El no lo consiente. Nadie es prudente ante El y nadie es fuerte contra El. Si El no quiere, nadie puede introducir cambio alguno en la marcha de las cosas. Los enemigos de El no pueden ejercer su poder si El no lo quiere. Si Dios no les da fuerzas, el asesino no puede matar, el ladrón no puede robar y el tirano no puede subyugar. Si Dios no le da su fuerza, el diablo no puede divagar en busca de alguien a quien devorar. Sin la fuerza de Dios, el infierno no puede ni maldecir ni blasfemar. Si Dios deniega al pecador su fuerza, no pueden cometerse

pecados. Si Dios le negara su fuerza, en este mismo momento desaparecería el infierno" (Kühnel, *Vom Geheimnis Gottes in uns*, 1934, 10-13).

8. Como quiera que todas las criaturas sólo existen en cuanto que Dios las produce en un acto perenne, el mundo entero y todas las cosas en él se convierten para nosotros en un encuentro con Dios. En el preciso momento en que nos hallamos frente a un ser humano o una cosa, se presentan como surgiendo de los abismos del amor divino. Las cosas incesantemente surgen del interior del amor divino que las crea y conserva, y por eso se hallan en continuo movimiento. El *ex-sistere* debe entenderse en sentido literal. Las cosas existen en cuanto que salen y vienen de Dios (*sistunt ex deo*, es decir, *extra deum* o lo que es lo mismo, *ex nihilo per deum*). Su subsistencia no es más que su salida del abismo amoroso divino. El mundo se halla, pues, en continuo movimiento a partir de sus profundos orígenes. Pueden servir a ilustrar este hecho, hasta cierto punto, las constataciones de la ciencia natural, cuando afirma que el macrocosmos y el microcosmos se mueven incesantemente con la mayor rapidez; más aún, que la materia no es más que una concentración de energía. En este carácter de la materia podría verse un resplandor del ininterrumpido proceder del mundo de la voluntad divina en el cual se realiza su existencia.

Ahora aparece con más claridad el hecho de que la orientación hacia Dios sea un elemento esencial de las criaturas, manifestándose en la criatura racional mediante la entrega a Dios, así como el hecho de que el amor sea el núcleo personal y el centro vital de la criatura espiritual (§ 108).

9. Como es natural, Dios realiza la conservación del mundo, lo mismo que su Creación, en el orden de las relaciones y procesiones inmanentes. El Padre conserva el mundo mediante el Hijo en el Espíritu Santo (la conservación del mundo se atribuye con frecuencia al Hijo). De ahí resulta que para el creyente, el encuentro con el Dios que conserva el mundo se convierte en un encuentro con el Dios trino. Instruídos por la Revelación, moviéndonos en dirección inversa, desde el mundo hacia Dios, podemos descubrir en el hombre y las cosas un camino que en el Espíritu Santo mediante Cristo conduce hasta el Padre. (Para poder comenzar efectivamente esta marcha hacia el Padre, es preciso el conocimiento de Cristo, que es el

camino que conduce al Padre y quien hace transitables todos los caminos que desde las criaturas conducen hasta Dios.) Véase J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1948.

§ 112

La actividad de las criaturas se apoya en la actividad de Dios

Toda la actividad de las criaturas es realizada por Dios como agente principal (doctrina segura y general)

1. El «concurso» de Dios no consiste meramente en el hecho de que Dios da la fuerza para obrar y ofrece la ocasión de hacerlo. No es tampoco una influencia moral externa ejercida sobre las criaturas (consejo, precepto, amenaza). Es, más bien, una ejecución de la actividad de las criaturas. Dios opera las operaciones del hombre. El hombre ha sido creado como ser activo. Dios está íntimamente presente en el hombre que obra, siendo el agente principal y cooperador. La relación entre el Creador y la criatura no ha de ser concebida de tal modo como si Dios ejecutase una parte de la acción y la criatura la otra parte. Antes bien, toda la acción es totalmente realizada por Dios y la criatura. La actividad de la criatura no hace superflua la actividad de Dios. Dios tiene que cooperar, ya que la criatura no puede hacer nada sin la cooperación de la fuerza divina. La actividad de Dios no hace superflua la de la criatura ni la convierte en una pura apariencia de acción. La criatura es causa real, pero para obrar necesita la fuerza divina, es una «causa secundaria» y depende de la «causa primaria», es decir, de Dios. En las operaciones de la criatura opera Dios mismo. Dios obra en el obrar de la criatura. Si bien es cierto que Dios podría hacer todo lo que se hace, debido a su infinita bondad, ha querido que la criatura fuese semejante a El, no sólo en su ser autónomo, sino también en la autonomía de su obrar (actividad propia de la criatura derivada de Dios). Dios ha querido que las criaturas fueran semejantes a El, que es el ser puro, mediante su subsistencia, y que fuesen semejantes a El, que es actividad pura, mediante su obrar propio.

La actividad divina que sirve de fundamento a la actividad de la criatura suele llamarse «concurso» de Dios. Esta expresión ha sido consagrada por una tradición secular. No obstante, para evitar equívocos conviene no perder de vista el carácter analógico de la palabra «concurso». Si se emplease esta palabra en el sentido que tiene en nuestra experiencia normal, podría despertar la idea de que el hombre es el agente principal y Dios un agente secundario, un agente que añade su actividad a la del hombre. Un ejemplo puede ilustrar el estado de cosas: Cuando dos personas hacen juntas un viaje, siendo una de ellas la persona principal y la otra un mero acompañante, solamente de la segunda puede decirse, en sentido estricto, que viaja con la primera, y no viceversa. El servidor viaja con su señor, no el señor con el servidor, a no ser en el sentido de que el señor manda al servidor que le acompañe. Por consiguiente, sería mejor decir: el hombre coopera con Dios, que decir: Dios coopera con el hombre. La actividad de Dios es una realidad intangible, que abarca y sostiene la actividad de la criatura.

2. En la *Sagrada Escritura* y en la *Tradición* se habla con frecuencia de la actividad conservadora y «cooperante» de Dios, sin establecer una distinción entre ambas. Según el AT, Dios opera la realeza de los pueblos y la actividad cotidiana de la vida de los particulares (*Ex.* 24, 10; *Deut.* 3, 24; 11, 3. 7; *Jos.* 24, 31; *Ps.* 66, 3, 5; todo el libro de Tobías; *Is.* 45, 11; *Jer.* 50, 25; 51, 10). Suceda lo que suceda al hombre, la causa es Dios (*Is.* 26, 12). Dios produce la vida y la ruina. Pero sólo el creyente es capaz de descubrir en la Naturaleza y la Historia la actividad de la voluntad divina, la cual condena y salva (*Is.* 5, 12; 22, 11; 28, 21; 29, 23). En los *Salmos* se dice que Dios es el que devuelve la vida al enfermo condenado a morir, y Dios es también el que ayuda a los justos para que puedan vencer a sus enemigos. «Lo que me hacen la mujer, los hijos, los amigos o enemigos, el bien y el mal que me hacen los hombres, es siempre Dios el que lo hace» (Kittel, *Wörtebuch zum NT*, II, 637 y sig.; artículo «Ergon»).

La actividad de Dios de que habla Jesucristo en *Io.* 5, 12, es una actividad que se refiere tanto al ser como al obrar de las criaturas. Dios obra las decisiones de la voluntad y las obras de la mano (*Phil.* 2, 13).

Aunque en la Sagrada Escritura se dice que son acciones de Dios todas las acciones de la criatura, estas últimas no quedan convertidas en mera apariencia. Dios obra, y también la criatura obra. La actividad de la criatura queda reasumida en la de Dios. En ninguna parte se trata de establecer un equilibrio entre la acción de Dios y la acción de las criaturas. La Sagrada Escritura describe la realidad concreta de las cosas y de los acontecimientos. Acentúa la actividad de Dios y la actividad del hombre, sin tratar de establecer una armonía entre ambas. Cuando habla de la actividad de las cosas, acentúa tanto la actividad de Dios que parece quedar excluída la actividad propia de la «causa segunda». Más aún, en vista de la energía con que la Escritura acentúa la intervención de Dios en las más íntimas decisiones del espíritu creado, se plantea el problema de si efectivamente se puede seguir hablando de libertad. Dios «hace que Absalón rechace el buen consejo de Ajitofel para atraer sobre él la desgracia, incita a Jeroboán a que atienda las peticiones del pueblo, induce a David a que realice el censo, causa de su ruina. Al parecer, es Dios quien excita el odio ensañado de Saúl contra David; Dios es quien endurece el corazón de Faraón, de Sión, de los cananeos en general. Más aún, envía a los profetas dándoles la siguiente orden: «Endurece el corazón de este pueblo, ciega sus ojos, cierra sus oídos para que no vean ni oigan ni vuelvan a encontrar la Salvación. Dios derrama sobre su pueblo el espíritu del sueño profundo y endurece su corazón» (Eichrodt, *Theologie des AT*, II, 93). Los hombres son en la mano de Dios lo que es la arcilla en las manos del alfarero (*Jer.* 18, 6). «Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, que le dirige adonde le place» (*Prov.* 21, 1).

No quedarían bien interpretados ni el tenor literal ni el sentido de estos textos si se tratase de mitigarlos diciendo que sólo expresan una *permisión divina.* Dios es, efectivamente, la causa de las decisiones humanas arriba enumeradas. No obstante, según la Escritura, el hombre es responsable de sus acciones. Dios no quita al hombre la responsabilidad. Las amonestaciones y advertencias de los profetas presuponen la existencia de la libertad. Ante el hombre están la muerte y la vida. Se le dará lo que escoja (*Deut,* 30, 15-19; *Ecl.* 15, 14-20). «El postulado elemental de la libertad moral aparece con la misma fuerza junto a la convicción religiosa de que Dios es la causa universal, sin

que se trate de establecer un acuerdo entre ambos elementos. Da destimonio de la imponente fuerza de la experiencia de Dios en el AT el hecho de que podía afirmar las dos realidades y soportar su tensión, sin desviarse de su incondicional validez» (Eichrodt, *l. c.*, 94). El AT condena incondicionalmente el pecado y al mismo tiempo acentúa todo lo que hay en él de *misterioso*. Consiste el misterio del pecado en el hecho de que el hombre se rebela voluntariamente contra Dios, a pesar de que no puede existir si Dios no le diese la existencia. Para que el hombre pueda existir y obrar, Dios tiene que rodearle de su amor, y, no obstante, el hombre puede negar a Dios, que es su fundamento, que es la fuerza personal en virtud de la cual obra. El hombre puede negar a Dios sin hundirse en la nada. Su odio es un «no» lanzado contra Dios, y, no obstante, sólo puede odiar en virtud de la fuerza que recibe de Dios. El pecador vive en la contradicción.

Que la Sagrada Escritura no pierde de vista la *libertad humana* lo demuestran sobre todo los textos en que se habla de las obras saludables. En definitiva, no hay acción alguna del espíritu creado que pueda ser considerada como neutral con respecto al fin sobrenatural, siendo todas con respecto a él o un acercamiento o un alejamiento. La obra saludable se realiza precisamente en las acciones de nuestra naturaleza informadas por la gracia. Por consiguiente, partiendo de la conexión y entrelazamiento de la actividad divina y humana en el plano sobrenatural, se puede deducir la existencia de una conexión y entrelazamiento de la actividad divina y humana en el campo de lo natural

Con respecto a la actividad de Dios en el campo sobrenatural, puede decirse lo siguiente: El espíritu sólo opera sobre el espíritu, sirviéndose de la autoactividad de la comprensión y del reconocimiento. La comunicación del espíritu en el NT es siempre personal, es decir, debe ser entendida según la analogía que ofrece una conversación, no según la analogía de procesos causales. La fe es *responsio*, contestación a la palabra de Dios, un acto personal: conocimiento, afirmación, confianza, obediencia. San Pablo describe la eficacia del Evangelio diciendo que encadena todos los pensamientos en la obediencia a Cristo. En el encadenarnos Dios con su palabra, en eso consiste la gracia. Pero nos encadena en una actitud de obediencia, en nuestra propia obediencia. La decisión tiene lugar lo mismo

en su palabra de gracia que en nuestra respuesta de obediencia. Del mismo modo que la renovación de nuestra existencia tiene que ser descrita análoga a un proceso, en el cual nos comportamos sólo pasivamente: regeneración; así también esa renovación tiene que ser denominada con una palabra que designa nuestra suprema actividad: conversión. Es verdad, la parábola de la semilla que crece espontáneamente sirve para expresar el misterio. Pero también se emplea la parábola del comerciante que vende todo lo que posee para poder comprar la preciosa perla. Es verdad, ninguna importancia tienen nuestros deseos y esfuerzos, y, no obstante, se nos dice obrad vuestra Salvación con temblor y temor. ¡Arrebatad la vida eterna a que habéis sido llamados! ¡Luchad la buena lucha de la fe! «Pues nadie será coronado, si es que no lucha.» Es el Señor el que prepara el banquete. Pero ¡ay del que olvida ponerse el vestido nupcial que le ha sido donado! Véase el *Tratado sobre la Gracia.*

3. San Agustín escribe en la octava exposición del Evangelio de San Juan (núm. 1; *BKV* IV, 135 y sigs.): "El milagro con que nuestro Señor Jesucristo convierte el agua en vino no tiene nada de extraño para los que saben que es Dios quien lo realiza. El que aquel día, con motivo de las nupcias, creó vino en los seis jarros que había mandado llenar de agua, es el mismo que todos los años llena de vino las cepas. Porque del mismo modo que el agua vertida por los criados en los jarros fué convertida en vino en virtud de la obra del Señor, así también el agua que las nubes derraman se convierte en vino debido a la actividad del mismo Señor. Pero como sucede año tras año, no nos admiramos de ello, debido a la continua repetición ha dejado de ser una cosa extraña. No obstante, merece una más amplia atención que lo que sucedió en los jarros al convertirse el agua en vino. Porque ¿quién podrá contemplar las obras con que el Señor rige y gobierna el mundo sin admirarse y sin quedar asombrado por los milagros? La fuerza de un solo grano, de una semilla cualquiera es una cosa grandiosa, un objeto de admiración para el que la contempla. Pero como quiera que los hombres, pensando en otras cosas, no se dan cuenta de las obras divinas, en las cuales diariamente habían de ensalzar al Creador, Dios se encarga de realizar cosas extraordinarias para que los hombres, que se han quedado como dormidos, se acuerdan de ensalzarle. Un muerto ha resucitado y todo el mundo se admira de ello; día tras día nacen nuevos seres humanos, y de ello nadie se admira. Considerándolo todo debidamente, tendremos que conceder que es mayor milagro que comience a ser alguien que antes no existía que la resurrección de alguien que había existido antes. El mismo Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, lo hace todo con su Palabra, y el que lo ha creado todo sigue todavía obrando. Los milagros de otros tiempos los hizo Dios mediante su Palabra, que es Dios con El; los milagros posteriores los hace también mediante esa misma Pa-

labra, que por amor nuestro ha tomado carne y se ha hecho hombre Así como admiramos lo que ha hecho Jesús en cuanto que es hombre, así también tenemos que admirar lo que ha hecho Jesús en cuanto que es Dios. Mediante Jesús Dios han sido hechos los cielos y la tierra, el mar y toda la hermosura de los cielos, la riqueza de la tierra, la fecundidad de los mares; todo lo que vemos ha sido hecho mediante Jesús Dios. Nosotros lo vemos, y si habita en nosotros su espíritu, nos agrada de tal modo que ensalzamos al artista, guardándonos bien de mirar de tal modo las obras que dejemos de ver al artista, dirigiendo, por decirlo así, la mirada a las obras y dando la espalda al Hacedor."

4. La *razón iluminada por la fe* puede fundamentar de la siguiente manera la actividad de Dios en cada una de las acciones de las criaturas: Todo lo que existe tiene su origen en Dios, que es el ser absoluto. Ahora bien, toda actividad tiene un ser real distinto de la substancia y de la fuerza del sujeto agente. Además, la criatura depende totalmente de Dios, y tiene que depender de Dios también en el obrar. El que la criatura sea dependiente de Dios en lo concerniente a su actividad, quiere decir que Dios es el fundamento de esa actividad, lo mismo que es el fundamento del ser de las criaturas, en cada uno de sus actos. Sin la actividad de Dios no podría existir la actividad de la criatura, que tiene que ser necesariamente una actividad creada. Afirmar que existe la actividad creada fuera de la actividad divina, que es su fundamento, equivale a afirmar que la criatura, en el momento de su actividad, no depende de Dios o sea que no es criatura.

La actividad universal de Dios, la ley natural y la libertad

5. No se puede aducir como objeción contra la causalidad universal de Dios la existencia de *leyes naturales*, sobre todo las leyes relativas a la conservación de la materia y de la energía. La universalidad de la causalidad divina no se opone a la eficacia de las leyes naturales, sino que es su punto de partida Tampoco suprime las leyes naturales un físico que de entre dos posibles circuitos pone uno solo en actividad. En virtud de su omnipotencia, Dios puede evitar que de su actividad reguladora pase nueva energía al sistema regulado (mero proceso de conexión y regulación).

Además, la exposición completa de un proceso determinado por leyes naturales no excluye la posibilidad de la existencia

de una realidad superior y extraña que opere junto con las leyes naturales. Un ejemplo puede servir para ilustrar lo que acabamos de decir: Un físico completamente amusical puede analizar todos los fenómenos físicos de una melodía (vibraciones, intensidad de los sonidos, duración de un sonido, etc.) y expresarlos mediante fórmulas adecuadas, sin ser capaz de constatar la realidad verdaderamente importante y decisiva (la melodía). Lo mismo que la melodía flota en y entre los sonidos, así también la cooperación de Dios flota en y entre los movimientos de la actividad de las criaturas.

La cooperación de Dios no se puede constatar, en primer lugar, porque la actividad de Dios se acomoda a las leyes naturales, e igualmente a la libertad del hombre, ocultándose en y detrás de los procesos observados; en segundo lugar, porque nos falta un órgano capaz de percibir directamente a Dios (véase § 34), por ser Dios en todo totalmente distinto de las criaturas.

La creencia en la cooperación divina en todo lo que sucede, según la cual Dios coopera en todo lo que sucede y se hace, inspira en nosotros sentimientos de confianza y sumisión, despierta y desarrolla en nosotros la convicción de que Dios está cerca y de que nosotros estamos unidos siempre con El, nos comunica fuerza, energía y valor al obrar y nos incita a desarrollar todas nuestras fuerzas. (Cfr. el texto de Kühnel, páginas 74 y sigs.)

6. La *intervención activa* de Dios no suprime la *libertad* de la criatura. Dios se adapta a la Naturaleza y al hombre, creados por El. Dios pone en marcha la actividad de la criatura y la reasume en su propio obrar, de modo que sobre el fundamento de la actividad divina las cosas naturales obran con necesidad natural, y las criaturas libres, libremente. Porque conviene no olvidar que la libertad de las criaturas ha sido creada, es decir, depende de Dios en cuanto a su ser y su actualización. No puede ser activada si la actividad de Dios no la sostiene y soporta. Debe evitarse incurrir en el error de imaginarse que la relación entre Dios y la criatura libre es semejante a la que media entre el hombre y sus semejantes. En este último caso, sólo pueden darse dos posibilidades: o bien dos hombres se juntan para llevar a cabo una empresa, uniendo y aumentando de este modo las fuerzas de que disponen, o bien el uno se sirve del otro como de instrumento, ya sea que el último sea despojado de su voluntad, ya sea que él mismo renun-

cie a su voluntad. La relación entre Dios y el hombre es totalmente distinta, consistiendo la razón de ello en el hecho de que Dios es totalmente distinto del hombre. Dios circunda con su amor creador el ser y el obrar de todas las criaturas de adentro hacia afuera, a partir de los más profundos fundamentos de la existencia, del pensar y del querer. Cfr. la doctrina sobre la gracia.

Mediante su intervención en la actividad de la criatura, Dios no se hace responsable del *pecado* de las criaturas. En toda acción pecaminosa hay que distinguir el obrar en cuanto tal, el ser del obrar, el contenido ontológico del obrar y la falta del bien en tal obrar. En cuanto que el obrar es un ser, en cuanto que tiene un contenido ontológico, Dios es su principal agente. La criatura, al contrario, es responsable de que ese obrar vaya afectado de una falta de bien, de una falta cualitativa, ocasionada por una defectuosa orientación de la actitud, por una orientación que no conduce al hombre hacia Dios, sino que le aparta de El. Dios permite que surja tal falta, sin ser El quien la produce. Ejemplo: El movimiento de un cojo. Es la voluntad la que causa este movimiento, sin ser precisamente causa del cojear.

Gratry escribe lo siguiente en *Sabiduría de la fe:* "Los movimientos de nuestra voluntad, como todos los movimientos, provienen de Dios. "Dios obra en todo lo que obra", dice Santo Tomás de Aquino. Es allí la causa primera; comunica el primer impulso; no obstante, el hombre libre dirige el impulso y estructura a su modo el movimiento. Podemos observar cómo una máquina puede transformar el movimiento recibido, transforma el movimiento alterno en movimiento circular, el movimiento rectilíneo en movimiento oblicuo; en general, puede transformar cualquier movimiento en un movimiento contrario. Esto mismo hace la libre voluntad, pero en proporciones mayores. ¿No convierte cada uno de nosotros, diariamente, los impulsos divinos en falsas pasiones, el impulso a la valentía en ira desenfrenada, el entusiasmo del corazón en falso egoísmo, el amor generoso en mezquina pasión, las inclinaciones en sensualidad y la sed de eterna gloria en orgullo y vanidad? Esto es lo que nos enseña la Sagrada Escritura: "Contra el perverso se muestra Dios perverso. Cuando pedís algo... queréis regocijaros en vuestros placeres", y Jeremías exclama: "El aliento de nuestra boca, el Ungido de Yavé, está prisionero a causa de nuestros pecados." Dios nos da la vida y la produce en nosotros con su presencia; nosotros hacemos mal uso de ella imitando el ejemplo de las plantas que transforman en veneno la luz del sol. Dios es amor. Dios ha querido crear seres que fuesen capaces de amar. Pero para poder amar hay que ser libres. El amor es libre o no es amor. Para que en el mundo dominase el amor era necesario que hubiese seres libres. Si faltase la libertad, la Creación sería corpórea,

muda, inerte e insensible; no sería espiritual y racional Si faltase la libertad, la Creación sería inclemente, carecería de corazón, no sería misericordiosa y carecería también, por consiguiente, de finalidad y hermosura. Ha sido, pues, necesaria la libertad. Ahora bien, ¿qué es la libertad? Es la real e ilimitada capacidad de querer o no querer, de amar o no amar, de amar u odiar. La libertad desaparecería si Dios venciese a pesar de nuestra oposición. Somos libres: podemos decir sí o no a Dios. La libertad del corazón es la que puede rechazar para siempre el corazón de Dios... El Concilio de Trento ha definido dogmáticamente que el hombre puede oponerse a Dios y puede rechazar la gracia divina, ya que de otro modo el hombre no sería libre... Nosotros nos movemos libremente entre los dos extremos señalados por San Agustín: "El amor propio que llega hasta despreciar a Dios, y el amor de Dios que se convierte en odio de sí mismo." En esto consiste la grandeza de la Creación libremente producida por Dios. El Padre de los hombres nos ha amado tanto que se decidió a crearnos a pesar que sabía que tendría que mendigar nuestro amor, sin conseguir obtenerlo siempre."

7. En lo concerniente al *modo* de la causalidad universal de Dios, surgen ciertas dificultades, en especial cuando se trata de la intervención en la actividad de las criaturas libres. Se trata de saber si la intervención divina determina la acción de la criatura o si solamente sostiene una actividad que espontáneamente se deriva de la criatura (*concursus simultaneus* o *concursus praevius*). Frente a la teoría de los *tomistas* se halla la de los *molinistas*. En el *Tratado sobre la Gracia* se estudiarán detenidamente ambos sistemas. Aquí nos vamos a limitar a hacer las siguientes observaciones:

a) Los tomistas enseñan lo siguiente: Dios no se limita a conservar las fuerzas libres o no libres del agente creado. Mediante una influencia ejercida sobre la fuerza creada, hace que ésta pase de la mera y quieta posibilidad a la realidad activa, de la potencia al acto. En efecto, para que una fuerza dada se convierta en actividad se precisa para ello un impulso divino especial. Así como el obrar humano no puede existir sin la cooperación directa de Dios, así tampoco el comienzo del obrar humano podía darse si faltase la intervención directa divina. La influencia de Dios precede a la actividad de la criatura, no temporalmente, pero sí en el orden objetivo (praemotio). La iniciativa divina tiene la primacía sobre la creada. Lo mismo que Dios está por encima de todo lo creado, así también la actividad divina es superior a la actividad creada. La iniciativa divina abarca y mueve la iniciativa de la criatura. A la intervención divina se debe el que el hombre pueda comenzar a obrar. La influencia divina convierte la potencia en acto, la disposición en actividad, y permanece presente mientras dura la actividad de la criatura. La "cooperación" de Dios es una actividad predeterminante, en cuanto que Dios no sólo comunica un impulso a la potencia creada, sino que también la mueve hacia un fin determinado (praedeterminatio). La intervención di-

vina es de por sí internamente efectiva, de modo que el efecto intentado surge con seguridad infalible.

La doctrina tomista elabora lógicamente las consecuencias que se deducen de la causalidad primaria y universal de Dios y de la dependencia en que la criatura se halla con respecto a Dios. Toma en serio el hecho de que las cosas son criaturas de Dios y, por consecuencia, dependientes del Creador siempre y en cada momento. Pero a modo de montaña inescalable se levanta ante ella una irresoluble dificultad: ¿cómo compaginar la premoción divina y la libertad de la voluntad, y cómo se explica que Dios no sea la causa del pecado?

b) A causa de esta dificultad, los *molinistas* rechazan la premoción y afirman que la actividad divina es un "concurso" simultáneo. En la realización de un acto libre, Dios y el hombre son "socios en igualdad de condiciones". Dios extiende su mano al hombre. El hombre extiende su mano hacia Dios, y las dos manos, movida la una por iniciativa divina, la otra por iniciativa humana, se juntan a medio camino para producir una acción determinada. Dicho de otro modo: la voluntad de la criatura se determina a sí misma. Previo el paso de la potencia al acto, prevista por Dios mediante la *scientia media* y realizado por la voluntad humana, la actividad cooperante de Dios interviene simultáneamente, en lo que se refiere al tiempo, ulteriormente, en lo que se refiere al orden objetivo de las cosas. Muchos molinistas establecen una distinción entre esta "cooperación" ofrecida y una cooperación concedida. Dios ofrece su ayuda a la voluntad. Bajo la influencia de esta oferta, la voluntad puede obrar libremente, puede hacer esto o lo otro. Dios extiende hacia el hombre la mano. Este puede cogerla o no. Supuesto que el hombre, en un acto de libre decisión, extienda la propia mano hacia la de Dios para agarrarla, entonces Dios pone su mano en la humana. De este modo se verifica la actividad prevista.

La teoría molinista explica mejor la libertad humana, pero, al parecer, no destaca debidamente la dependencia en que se halla la actividad humana con respecto a la actividad de Dios. El obrar efectivo, lo mismo que el ser activo, es una realidad. Por consiguiente, tiene que ser realizado por Dios, ni más ni menos que cualquier otra forma de ser; de otro modo habría que admitir, al parecer, que la criatura puede crear el ser. Algunos molinistas afirman que, en primer lugar, Dios impulsa la voluntad sin señalarla una meta determinada. Pero parece poco probable que Dios, al cooperar, no se proponga finalidad alguna, derivándose ésta de la voluntad de la criatura. Por lo que se refiere a la objeción molinista, a saber, que según la teoría tomista Dios tendría que ser la causa del pecado, los tomistas responden estableciendo una distinción entre el contenido ontológico de una acción y el defecto con que va señalada. Arriba se habló ya de ello. Cfr. también el § 84. Conviene observar que también la teoría molinista tiene que servirse de esta distinción para explicar la inculpabilidad de Dios, el cual, también según ella, coopera con el pecador que comete un pecado *(concursus simultaneus).* Los tomistas rechazan la objeción de que su teoría destruye la libertad, afirmando que Dios mueve a cada una de las criaturas de acuerdo con su propia naturaleza, moviendo la libertad de tal modo que esa voluntad puede obrar libremente. La moción divina no suprime la libertad, sino que produce actividad libre. Tiene que interve-

nir necesariamente para que la voluntad, de por sí potencial, pueda ejercer su natural libertad.

c) Las dificultades con que tropiezan ambas teorías demuestran que el problema relativo a la conjunción y coincidencia de la libertad humana y de la causalidad divina es un misterio inescrutable. No hay solución alguna que sea capaz de disipar la oscuridad. El molinismo esclarece puntos que el tomismo deja sumidos en la oscuridad. Viceversa, el molinismo no puede explicar aspectos que quedan esclarecidos en el tomismo. Cfr. §§ 83 y 84. Explicaciones ulteriores, en el *Tratado sobre la Gracia*.

§ 113

El gobierno divino del mundo y la Providencia

1. Providencia entendida en *sentido amplio* es el cuidado que Dios consagra a la Creación en general. Providencia en *sentido estricto* designa las intervenciones divinas mediante las cuales las criaturas son guiadas hacia su fin. En este segundo sentido conviene distinguir un doble aspecto: el orden conocido y determinado por Dios desde la eternidad, en conformidad con el cual las criaturas han de ser conducidas hacia la meta que les ha sido determinada y la realización de esta orientación hacia la meta. Lo primero puede denominarse Providencia en sentido estrictísimo; lo segundo es el gobierno divino del mundo.

Se suele hablar de una Providencia *general* y de una Providencia *especial*. La primera se extiende a la totalidad del mundo en general y en particular; la segunda, concerniente a los seres racionales, sobre todo a las criaturas cuyo destino es la felicidad, los órganos de la Revelación y la Iglesia. La última se realiza interrumpiendo o modificando el orden natural ordinario de la naturaleza y de la gracia. Además se suele distinguir entre Providencia directa y Providencia indirecta.

2. *Dios protege y gobierna todas las criaturas mediante su Providencia* (dogma)

I. *Fundamentación*

Concilio Vaticano, sesión 3.ª, cap. 1 (D. 1784) Cfr. D. 239 (Sínodo de Braga contra el fatalismo), D. 421 (Profesión de fe contra los Valdenses), D. 586, 606 (contra Wiclef), D. 1702 (*Syllabus*, de Pío IX).

A. *El Antiguo Testamento*

3. En el AT Dios se revela como señor de la Naturaleza, como autor de la Historia, como origen y guía de los destinos. Su dominio sobre la Naturaleza significa para el hombre salvación, protección, bendición. Es cierto que su gobierno es misterioso; el hombre no puede comprenderlo, y a menudo le parece incomprensible. Véase el § 38; allí mismo, pasajes de *Job*. 38 y 42; cfr. *Job*. 36, 27-37, 24. En medio de las tormentas y eventualidades de la Naturaleza, Dios es un fuerte castillo para los que confían en El. *Ps*. 46 [45], 2-10: «Dios es nuestro amparo y nuestra fortaleza, nuestro pronto auxilio en las tribulaciones. Por eso no hemos de temer, aunque tiemble la tierra, aunque caigan los montes al seno del mar, y bramen y espumen sus olas, y tiemblen sacudidos los montes. Yavé Sebaot está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra roca. Un río con sus brazos alegra la ciudad de Dios, el santuario de la tienda del Altísimo. En medio de ella está Dios; no será conmovida; Dios la socorrerá desde el clarear de la mañana. Túrbanse las naciones, vacilan los pueblos, da El su voz, se derrite la tierra. Yavé Sebaot está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra roca. Venid y ved las obras de Yavé, los prodigios que ha dejado El sobre la tierra. El es quien hace cesar las guerras hasta los confines de la tierra. El rompe el arco, troncha la lanza y hace arder los escudos en el fuego.» *Ier*. 5, 22: «¿No me temeréis a mí, palabra de Yavé, no temblaréis ante mí, que de arenas he hecho muro para el mar, muro perpetuo que no podrá traspasar, que aunque se enfurezca no podrá saltarlo, y por mucho que embravezca sus olas no podrá atravesarlo?»

Dios realiza la Historia, y es por eso el señor de la Historia y de los tiempos. No es mera casualidad que gran parte de los libros del AT sean libros históricos y que en los demás se hable continuamente de la actividad de Dios en el pasado y de sus promesas para el futuro. La actividad histórica de Dios se muestra en su intervención en la vida de los instrumentos de la Revelación, de los cuales se sirve para realizar en la Historia sus planes y su voluntad. Hace que sus esperanzas meramente humanas se frustren, y luego, cuando menos lo esperaban, les presta ayuda y auxilio (por ejemplo, *Gen*. 20; 26; *Ex*. 2). Dios guía la vida de los pueblos. Estos reciben de Dios

bendición y gracia y tienen que justificarse ante El (*Gen.* 49; 10; *Deut.* 4, 1). En las visiones de los profetas, cada pueblo tiene su propia misión histórica. Un pueblo puede ser en la mano de Dios azote para castigar a otro (idea que se repite en Isaías, Jeremías y Ezequiel; cfr., además, *Am.* 1 y 2).

A *Isaías* le es dado percibir un vasto plan divino «en el momento histórico en que los conquistadores asirios deshacen la antigua estructura política del Oriente Próximo» (Eichrodt). El sentido de este acontecimiento mundial es la formación de un reino de la paz y de la justicia (*Is.* 2, 2-4; sobre el concepto de Reino de Dios, véase el *Tratado sobre la Iglesia*). Isaías ve cómo Dios conduce la Historia hacia la meta señalada, haciendo que Ciro aparezca radiante como un meteoro, concediéndole victorias inauditas y haciendo madurar de este modo su tiempo (*Is.* 45, 1 y sigs.). Aun las potencias históricas enemigas de Dios no pueden menos de estar al servicio de los planes de Dios (*Ez.* 38-40).

Daniel alaba a Dios como a señor de la Historia. En *Dan.* 2, 20 y sigs., ora del siguiente modo: «Bendito sea el nombre de Dios, de siglos en siglos, porque suya es la sabiduría y la fuerza. El es quien ordena los tiempos y las circunstancias, pone reyes y quita reyes, da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos. El revela lo profundo y lo oculto, conoce lo que está en tinieblas y con El mora la luz.» Según él, la Historia se divide en grandes épocas. La meta de toda la Historia, tal como la describe el AT, es Cristo. Como ya se dijo en otro lugar (§ 99), la creación del mundo se describe como comienzo de un movimiento que va hacia Cristo. Dios hace que se alcance esta meta a pesar de la infidelidad, incredulidad, apostasía, idolatría y traición del pueblo a quien había sido encomendada la Revelación. Precisamente cuando los hombres tratan de huir de Dios, tienen que someterse a cumplir sus intenciones. Aun cuando sean malas, queriéndolo o no, tienen que contribuir a la realización del plan de Salvación.

El más claro y terrible ejemplo del NT lo ofrece Caifás. En calidad de profeta, es decir, anunciando un mensaje divino de Salvación, tiene que pronunciar aquella palabra de que es mejor que muera uno solo para que no perezca el pueblo entero. Con argumentos políticos trata de justificar la pena de muerte impuesta contra Cristo. Pero el Espíritu Santo, que se sirve de él como de instrumento, le hace pronunciar estas palabras in-

troduciendo en ellas un sentido completamente distinto. Caifás comete, en su calidad de profeta, un crimen terrible. Pero mediante su crimen obra Dios la Salvación (*Io.* 11, 49-52).

Siempre ha de suceder lo que Dios quiere (*Iudith* 9, 5). Lo que Dios no quiere que suceda, no sucederá nunca (*Is.* 7. 7). Dios deshace los planes y proyectos opuestos a su voluntad (*Is.* 8, 10). El que se rebela contra El se esfuerza vanamente. El mensaje profético hace siempre referencia al día de Yavé, que comienza con Cristo y en el cual están unidos el pasado y el futuro.

El árbol genealógico de Cristo en San Mateo (*Mt.* 1, 1-17) y San Lucas (*Lc.* 3, 23-38) es un testimonio de que toda la historia precristiana se mueve hacia Cristo y de que también la creación del hombre debe ser considerada como comienzo de esta historia cuya consumación es Cristo.

Dios se cuida también de *los particulares y de lo particular.* Esto lo percibe el creyente cuando se abandona en las manos de Dios. Dios penetra en las vidas de los hombres, los guía y dirige, de modo que pueden confiar en El y darle gracias. La casualidad en sentido estricto no tiene cabida ahí, ni hay un espacio donde puedan obrar autónoma y arbitrariamente los demonios o potencias enemigas de Dios, elementos éstos que jugaban un papel importantísimo en las religiones vecinas. Según Jeremías, la vida entera está bajo la protección de Dios (1, 5). Dios señala las lunas y días de la vida humana (*Job* 14, 5). «De Yavé son los pasos del hombre. ¿Qué puede saber el hombre de sus propios destinos?» (*Prov.* 20, 24). De Dios vienen aún los más oscuros y misteriosos acontecimientos de la vida. «Soy yo, Yavé, no hay ningún otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el Levante y el Poniente que no hay ninguno fuera de mí. Yo soy Yavé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha; yo soy, Yavé, quien hace todo esto» (*Is.* 45, 5-7). «¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yavé?» (*Am.* 3, 6). «Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, vienen del Señor» (*Ecl.* 11, 14).

El cantor de los *Salmos* manifiesta sus experiencias con el Dios que se le ha revelado, cuando ora del modo siguiente (*Ps.* 23): «Es Yavé mi pastor; nada me falta. Me pone en verdes prados y me lleva a frescas aguas. Recrea mi alma y me guía

por las rectas sendas, por amor de su nombre. Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Has derramado el óleo sobre mi cabeza, y mi cáliz rebosa. Sólo bondad y benevolencia me acompañan todos los días de mi vida, y estaré en la casa de Yavé por muy largos años.» *Ps.* 16, 5. 8: «Yavé es la parte de mi heredad y de mi cáliz; El es quien me sostiene mi heredad... Siempre tengo ante mí a Yavé. Si El está a mi diestra, nunca resbalaré.» *Ps.* 37 [36], 23 y sig.: «Yavé ordena los pasos del hombre, guía y sostiene al que va por buen camino. Si cayere, no yacerá postrado, porque Yavé le tiende su mano.» Versículo 30 y sig.: «De Yavé viene la salvación de los justos, es su refugio al tiempo de la adversidad. Yavé los socorre y los libra; del impío los libra y los salva, porque se acogen a El.» *Ps.* 73 [72], 23 y sig.: «Pero no, yo estaré siempre a tu lado, pues tú me has tomado de la diestra. Me gobiernas con tu consejo y al fin me acogerás en gloria.» «Pero es Dios quien me defiende; es el Señor el sostén de mi vida» (54, 6).

En el himno de agradecimiento del fin de año se ensalza la bondad de Dios (*Ps.* 65, 6-14): «Tú nos respondes justamente con estupendos prodigios, ¡oh Dios de nuestra salvación!, esperanza de todas las gentes de la tierra, de los más alejados confines. Ceñido de poder, das firmeza a los montes. Aplacas el furor de los mares, el furor de sus olas, el tumulto de los pueblos. Temen tus prodigios aun los más remotos habitantes; tú alegras las regiones del Oriente y del Poniente. Tú visitas la tierra y la colmas, y en mil maneras la enriqueces. Con grandes ríos y abundantes aguas, preparas sus trigos. Así la dispones: regando sus surcos, humedeciendo sus terrones, temperándola con la lluvia y bendiciendo sus gérmenes. Coronas la añada con toda suerte de bienes, y tu carro destila la abundancia. La derramas sobre los pastizales del desierto, y los collados se ciñen de alegría. Vístense los campos de rebaños de ovejas, y los valles se cubren de mieses, y todos cantan y saltan de júbilo.» Cfr. *Ps.* 92; *Ps.* 103; *Ps.* 139, 6, 24; *Ps.* 145, 10-21: «Alábate, ¡oh Yavé!, todas tus obras, bendígante tus santos. Exalten la gloria de tu reino y digan de tu fortaleza. Para hacer conocer a los hijos de los hombres tus hazañas y la magnificencia de la gloria de tu reino. Tu reino es reino por los siglos de los siglos, y tu señorío por generaciones y generaciones. Es fiel Yavé en todas sus palabras y piadoso en todas sus obras. Sostiene Yavé

a los que caen y levanta a los humillados. Todos los ojos miran espectantes a ti, y tú les das el alimento conveniente a su tiempo. Abres tu mano, y das a todo viviente la grata saciedad. Es justo Yavé en todos sus caminos y misericordioso en todas sus obras. Está Yavé cerca de cuantos le invocan, de cuantos le invocan de veras. Satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva. Guarda Yavé a cuantos le aman y destruye a los impíos. Cante mi boca las alabanzas de Yavé y bendiga toda carne su santo nombre, por los siglos, para siempre.»

En los textos arriba transcritos se indica repetidas veces que también el *dolor* viene de la mano de Dios. Es una medicina divina y hasta una prueba de amor divino. «¡Dichoso el hombre a quien castiga Dios! No desdeñes, pues, el castigo del Omnipotente. El es el que hace la herida; El, quien la venda; El, quien hiere y quien cura con su mano. Seis veces te sacará de la tribulación, y a la séptima no te alcanzará el mal. En tiempo de hambre, te salvará de la muerte; en tiempo de guerra, de los golpes de la espada. Te preservará del azote de las lenguas, no temerás la desventura si viniere, te reirás de la devastación y del hambre, no temerás a las fieras salvajes. Harás alianza con las piedras del campo y paces con las bestias de la selva. Probarás las delicias de tu tienda, nada echarás de menos al visitar tus apriscos. Verás multiplicarse tu prole y serán tus rebaños como las hierbas de los campos. Bajarás al sepulcro en madurez, como a su tiempo se recogen las haces» (*Job* 5, 17-26). No obstante, Job está convencido de que los caminos de Dios son incomprensibles. Sólo el pensar en la inescrutabilidad de Dios le evita incurrir en la más terrible desesperación (véase § 48).

Salmo 66 [65], 10-12: «Tú, ¡oh Dios!, nos has probado, nos has examinado como se examina la plata. Nos metiste en la red, pusiste los pies en nuestros lomos. Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero al fin nos pusiste en refrigerio.» *Ps.* 118 [117], 18: «Castigóme, castigóme Yavé, pero no me dejó morir.» *Ps.* 119 [118], 67: «Antes de ser humillado estuve descarriado, pero ahora guardo tu ley.» Versículo 71: «Bien me ha estado ser humillado para aprender tus mandamientos.» Lo mismo que Job, en vista de los dolores del mundo, el Eclesiastés piensa en la incomprensible majestad de Dios. Nadie puede contender con Dios, que es

más poderoso que todos (*Eccle.* 6, 10). «¿Quién podrá decir que una cosa suceda sin que lo disponga el Señor? ¿No es de la voluntad del Altísimo de donde proceden los males y los bienes? ¿Por qué, pues, ha de lamentarse el viviente? Laméntese más bien cada uno de sus pecados. Escudriñemos nuestros caminos, examinémoslos, y convirtámonos al Altísimo. Alcemos nuestro corazón y nuestras manos a Dios, que está en los cielos» (*Lam.* 3, 37-41).

B. *El Nuevo Testamento*

3. También en el NT se nos dice que Dios dirige la Historia, tanto la del mundo entero como la de cada uno de los hombres. En el discurso ante el Areópago, San Pablo observa que toda la Historia precristiana está en camino hacia Cristo (*Act.* 17, 22-31; cfr. también 14, 15-17). Cristo nos anuncia que Dios guía y dirige nuestros destinos impulsado por su amor paternal. Dios quiere nuestro bien. Se cuida de nosotros. Su cuidado se extiende aún hasta los más pequeños e insignificantes sucesos, aún hasta cosas de las cuales nosotros apenas si nos damos cuenta. La idea de que Dios, Padre omnipotente, está vigilante siempre, debe quitar todos nuestros miedos, preocupaciones e inquietudes. «Por eso os digo: No os inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis, no por vuestro cuerpo sobre qué vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo como crecen: no se fatigan ni hilan. Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo se os dará por añadidura. No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus

propias inquietudes; bástale a cada día su afán» (*Mt.* 6, 25-34; cfr. *Lc.* 12, 22-31; 11, 1-4). «A vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que después de haber dado la muerte tiene poder para echar en la *gehenna*. Sí, yo os digo que temáis a ése. ¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y, sin embargo, ni uno de ellos está en olvido ante Dios. Aun los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis, vosotros valéis más que muchos pájaros» (*Lc.* 12, 4-7).

A este estado de cosas corresponde la actitud exigida por San Pedro: «¡Echad todos vuestros cuidados en El! (*I Pet.* 5, 7). El se cuida de vosotros. El Señor está cerca, por eso no hay que cuidarse ni temer (*Phil.* 4, 6 y sig.). No siempre se puede experimentar el cuidado paternal de Dios. En definitiva, es la fe la que nos hace estar seguros de El. Por eso es señal de poca fe el dudar de El (*Mt.* 8, 23-27; *Mc.* 4, 35-41; *Lc.* 8, 22-25).

Providencia de Dios y seguridad del hombre según el NT

De las palabras de Cristo anteriormente citadas se deduce que la revelación de la Providencia de Dios no *debe ser confundida con la promesa de una vida sin preocupaciones ni cuidados*. El Dios providencial de que habla Cristo no es el «buen Dios» de las representaciones infantiles; no se puede comparar con un padre terreno, bonachón y condescendiente, que tarde o temprano condesciende con todos los deseos y caprichos del hijo. Dios es el Padre, pero es también el Señor. Es las dos cosas a la vez. Dios es el Padre que quiere conducir a sus hijos a la gloria y el cual, por eso, tiene que librarlos del mal, mediante dolores y penalidades. Y Dios es el Señor que, por amor paternal, manda a los hombres que suban por los difíciles y duros caminos que conducen a la grandeza. La intención de Dios no es preparar para el hombre una vida cómoda y fácil, sino proporcionarle la perfección. La Providencia divina tiende, pues, a asegurar y fomentar el *Reino de Dios*, es decir, el señorío divino entre los hombres. La clave que nos permite comprender el sentido de las enseñanzas de Cristo sobre la Providencia es la siguiente frase: «Buscad, pues, primero el reino

y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (*Mt.* 6, 33).

El Reino de Dios es el sentido final de todos los caminos de la Providencia divina. Cristo comienza su predicación asegurando que el Reinado de Dios está ya cerca (*Mt.* 4, 17). El señorío de Dios sobre los hombres se ejercerá desde ahora en adelante de un modo nuevo, distinto del anterior. Dios ordena la vida y las vivencias de los hombres de un modo distinto del anterior. El Reino de Dios aparece en el momento en que Dios establece un nuevo comienzo en el mundo y en la humanidad. Cristo es este nuevo comienzo o principio. En Cristo ha llegado la soberanía de Dios. Mediante Cristo, la Creación entera ha de ser sometida al dominio de Dios. La soberanía de Dios erigida en la Vida, Muerte y Resurrección de Jesucristo ha de abarcar a todos los hombres, hasta que Dios sea todo en todo, alcanzando de este modo la soberanía de Dios su forma definitiva.

Dios domina en el hombre cuando éste por amor se somete a su voluntad. Contra el dominio de Dios lucha el pecado, el cual se manifiesta en la sordera espiritual que se resiste a oir la voz de Dios, en la debilidad ante la persecución, en la pasión con que se codician los bienes naturales. Todo el desarrollo del mundo tiende a asegurar la victoria decisiva del Reino de Dios. Esta victoria tendrá lugar el día del Juicio, cuando los buenos sean separados de los malos. Hasta que llegue este día, la Historia no transcurrirá de tal modo que el bien irá haciéndose cada vez más fuerte, mientras que el mal irá perdiendo poderío y fuerzas, sino en un movimiento ondulatorio. Más aún, en los días finales, el mal desarrollará una vez más toda su fuerza. Pero en el momento en que la oscuridad del pecado haya alcanzado la mayor intensidad y cuando la noche de la desesperación haya alcanzado el supremo grado de tenebrosidad, Cristo aparecerá de nuevo y erigirá definitivamente el señorío de Dios. Será un estado en el cual el amor de Dios no se ocultará tras el velo de lo terreno, sino que resplandecerá con luz deslumbrante. Con los ojos de la esperanza dirigidos hacia este estado ora San Juan en nombre de la Iglesia entera: «Ven, Señor Jesús» (*Apoc.* 22, 20). Toda la Historia se halla en movimiento hacia El. La Providencia de Dios es, pues, una actividad escatológica. Con ello no queremos decir que Dios no se cuide de los destinos del hombre en este mundo; sólo afirmamos que la

medida y norma de la Providencia divina se hallan en la escatología.

En definitiva, Dios es el que ordena y rige la vida de los pueblos, de la Iglesia y de cada uno de los hombres, en lo que se refiere al conjunto y en lo que se refiere a los acontecimientos cotidianos. Pero la actividad de Dios se realiza de tal modo que el universo y los seres particulares adquieren la forma que les ha señalado la voluntad de Dios. Al hombre que con todas sus fuerzas busca el Reino de Dios, Dios le da todo lo que necesita. Ahora bien, el hombre mismo no sabe lo que necesita. En definitiva, sólo Dios lo sabe. Cuando en la Escritura se habla de comida, bebida y vestido, se indican con ello no sólo las cosas necesarias para la vida natural, sino también, y sobre todo, lo que el hombre necesita para realizar su perfección final. En qué consista esto, es un asunto que el hombre mismo no puede decidir. «La Providencia no significa necesariamente bienestar y éxito; Dios puede enviar fracasos y privaciones. No significa necesariamente que el trabajo ha de producir frutos ni que todo ha de estar en orden en las relaciones humanas; las más bellas cosas pueden quebrarse, y es posible que las preguntas relativas al «por qué» y «para qué» queden siempre sin respuesta. En cuanto a esto, no podemos emitir un juicio definitivo. De lo que exactamente se trata, es del progreso del Reino de Dios y del progreso del hombre en El; con respecto a ese Reino, la salud, la propiedad, el éxito, los medios todos, pueden ser traba y obstáculo; y lo que el hombre llama desgracia, puede producir lo mismo utilidad que perjuicio. El que cree en la Providencia, se pierde con su fe en el misterio de Dios» (R. Guardini, *Was Jesus unter der Vorsehung versteht*, 1939, pág. 16).

La Providencia, pues, no aporta al hombre la *posesión segura de las cosas de este mundo*. Al contrario, le deja en la inseguridad. Pero en medio de esta inseguridad, el hombre experimenta la protección por parte del poder providencial divino (*Rom.* 8, 28-39). Viceversa, las seguridades inmanentes que se crea el hombre no constituyen una verdadera seguridad, pues pueden derrumbarse en cualquier momento, si Dios lo quiere así; más aún, hasta puede suceder que Dios tenga que derrumbarlas, para que no sean un obstáculo a la Salvación. Los caminos de la Providencia se mueven en medio de la oscuridad, están dentro del misterio de la Salvación. Nosotros sólo podemos afirmar la Providencia en un acto de fe, no en actos de visión. Sólo de cuando

en cuando nos es permitido echar una ojeada en su misterio, de modo que podemos presentirlo y percibirlo oscuramente, por ejemplo, «cuando del complejo tejido de encuentros humanos surge repentinamente no presentido, o viceversa, cuando un imprevisto obstáculo de nuestros planes contribuye a la realización de un plan superior, en el cual quedan incluídas y se cumplen todas nuestras esperanzas. Sentimos cómo repentinamente otras manos se colocan sobre las nuestras, manos invisibles colman las nuestras de dones, que no podíamos esperar recibir, y que nos hacen posibles nuevas perspectivas y planes. O esas mismas manos nos arrancan de las nuestras bienes queridos, posibilidades, ocasiones, que constituían el contenido de nuestra vida; y más tarde tenemos que reconocer que si hubiéramos podido retener esas posibilidades las hubiéramos empleado en detrimento nuestro» (H. Ed. Hengstenberg, *Von der göttlichen Vorsehung*, 1940, 20 y sig.).

Los Padres

4. De entre los *Padres* han compuesto escritos sobre la Providencia: Lactancio (m. después del 317), Salvián de Massilia (m. después del año 480), Gregorio de Nisa (m. hacia el año 408). Eusebio de Cesarea (m. hacia el año 430), Teodoreto de Cyrus (m. en 458), Crisóstomo (m. en el año 407). En su obra *De Civitate Dei*, San Agustín muestra que las tribulaciones del pueblo judío y del Imperio Romano han sido enviadas por la divina Providencia. A continuación transcribimos algunos textos:

San Juan Crisóstomo escribe en su comentario al Evangelio de San Mateo (homilía 13; *BKV* I, 224-26): "Por una parte, Dios no castiga a todos los pecadores en esta vida, para que no pierdas la fe en la resurrección ni en el Juicio final, pensando que Dios ha juzgado ya a todos en esta vida; por otra parte, no permite que todos los pecadores mueran sin haber expiado sus pecados, para que no pienses que el mundo no es gobernado por la Providencia. Por eso castiga a los unos y a los otros no En los unos quiere mostrar que en el más-allá juzgará a los que en esta vida no han recibido el castigo merecido; con los otros quiere despertar en ti la convicción de que después de la muerte nos espera un juicio severo. Y tú ves que por amor al hombre ha extendido sobre ti la tienda celestial y ha creado el sol, que ha fundamentado la tierra y ha llenado el mar con agua, que ha extendido el aire y ha señalado a la luna su órbita, que ha señalado sus fronteras a las estaciones y que todas las cosas se mueven por órbitas que de antemano les ha señalado. Nuestra propia naturaleza, los animales que se arrastran y los que andan, los pájaros, los

peces en los estanques, las fuentes y ríos, los animales que viven en árboles, en los montes y en las casas, los que viven en la tierra y en el aire, todas las plantas y gérmenes, los árboles, los salvajes y los preciosos, los fértiles y los estériles; en una palabra, todas las cosas a las cuales guía la mano incansable de Dios, contribuyen a la conservación de nuestra existencia y están a nuestra disposición, de modo que no sólo tenemos lo necesario, sino que de todo hay de sobra. Y tú, que observas esta bella ordenación de las cosas, y yo apenas he enumerado ni siquiera la milésima parte, te atreves a afirmar que el que ha creado por amor tuyo todas estas grandes y magníficas cosas se olvidará de ti en el momento más importante y permitirá que mueras como mueren los asnos y los cerdos. Y después que te ha distinguido con la gracia de la verdadera religión, por la cual eres semejante a los ángeles, ¿no va a ocuparse de ti y de tus cuidados y penalidades? ¿Cómo se puede pensar cosa tan absurda? Aun cuando nosotros mismos callásemos, las piedras comenzarían a hablar; tan evidente y obvio es todo esto, más claro todavía que el mismo sol." San Juan Damasceno describe de la siguiente manera la divina Providencia (*Exposición de la fe ortodoxa,* lib. 2, cap. 29; *BKV,* 105-08): "Providencia es el cuidado que Dios consagra a los suyos. Por otra parte, Providencia es también la voluntad de Dios, la cual comunica a cada cosa la dirección que le corresponde. Ahora bien, si la Providencia divina es voluntad, todo lo que sucede providencialmente tiene que ser sumamente excelente y digno de Dios y tiene que suceder del mejor modo posible. Porque el creador y el providente de todo lo que existe tiene que ser una sola y la misma persona. No sería justo ni lógico que el creador de lo que es fuese distinto del providente. Porque en ese caso les faltaría a ambos la fuerza: al uno para crear, al otro para prever. Dios es, por consiguiente, creador y providente y su fuerza creadora, conservadora y provisora es su buena voluntad. Porque "todo lo que ha querido, el Señor lo ha hecho en la tierra y en el cielo", y nadie puede oponerse a su voluntad. El quiso que las cosas se hiciesen y efectivamente se hicieron. Dios quiere que el mundo exista, y el mundo existe, y sucede todo lo que quiere. Que Dios se cuida de todo y que se cuida del mejor modo posible lo demuestra la siguiente reflexión: Dios solamente es por naturaleza bueno y sabio. Porque es bueno, se cuida de las cosas. Si no se cuidase de ellas no sería bueno. También los hombres y los seres irracionales se cuidan de sus hijos. Y se reprende al que no cuida de ellos. Como quiera que Dios es sabio, se cuida del ser del mejor modo posible. Si tenemos esto en cuenta no podremos menos de admirar las obras de la Providencia, de alabarlas todas, de aceptarlas sin cavilar, aun cuando al vulgo le parezcan injustas. Porque la Providencia de Dios es incognoscible e incomprensible y nuestros pensamientos y acciones, así como el futuro, sólo Dios los conoce. De esto no somos capaces nosotros. Porque lo que se halla al alcance de nuestras posibilidades no es asunto de la Providencia, sino de nuestra libre voluntad. Lo que sucede providencialmente sucede en parte por complacencia, en parte por permisión. Por complacencia, todo lo que es absolutamente bueno. Por permisión, de diferente manera. A menudo permite que el justo incurra en una desgracia, para mostrar a los otros las virtudes que hay en él ocultas, como fué el caso de Job. Otras veces la Providencia permite que sucedan cosas inconvenientes para que, mediante la acción inconveniente, se cumplan

cosas grandiosas y maravillosas, del mismo modo que la Cruz ha producido la Salud del hombre. De otro modo permite que los piadosos sufran penalidades, para que no pierdan su buena conciencia o para que no se enorgullezcan de la gracia y fuerza que les ha sido concedida, como es el caso de Pablo. Alguien puede ser abandonado durante algún tiempo para la mejoría de otro, para que los otros, al ver su situación, queden escarmentados, instruídos, como en el caso de Lázaro y del rico. Porque espontáneamente volvemos sobre nosotros mismos cuando vemos sufrir a otros. Algunos podrán ser abandonados en honra de un tercero, no por culpa propia ni de los padres, como el ciego de nacimiento en honra del Hijo del Hombre. Además, la Providencia permite que algunos sufran para alentar a otros, para que al aumentar la gloria del que padece los que lo ven puedan tolerar los tormentos sin vacilar, animados por la esperanza de la "gloria futura" y anhelando los "bienes futuros", como es el caso de los mártires. La Providencia hasta permite que alguien cometa una acción ignominiosa, para evitar un mal todavía mayor. Por ejemplo: uno se siente orgulloso de sus virtudes y buenas obras. Dios permite que incurra en un pecado de lascivia, para que en la caída reconozca su debilidad, se humille, se presente ante el Señor confesando su pecado... Hay dos clases de abandono. Hay un abandono que se halla dentro del Orden de la Salud y que es educativo, y hay un abandono absoluto, condenatorio. El educativo y que se halla dentro del Orden de la Salud sucede para mejoramiento y salvación y honor del que sufre, o para la animación o imitación de otros, o para gloria de Dios. El abandono absoluto se da cuando, después que Dios ha hecho todo lo que puede servir para la Salud, el hombre, voluntariamente, permanece impenitente e irredento, o mejor dicho, irredimible. En ese caso el hombre es abandonado a su perdición, como sucedió con Judas. ¡Dígnese Dios mostrarse misericordioso con nosotros y guardarnos de tal abandono! Conviene saber que hay muchas clases de Providencia divina, las cuales ni se pueden explicar con palabras ni se pueden comprender con el entendimiento. Conviene saber que todas las penalidades redundan en provecho y sirven a la Salud de los que las soportan con agradecimiento. Conviene saber que de antemano Dios quiere que todos se salven y que entren en su reino. Porque no nos ha creado para castigarnos, sino para que seamos partícipes de su bondad, pues Dios es bueno. Pero castiga a los pecadores porque es justo. La primera (voluntad) se llama voluntad precedente y complacencia, porque Dios es su causa; la segunda se llama voluntad consecuente y permisión, pues nosotros somos la causa. Y ésta (la permisión) es doble: la una está en el Orden de la Salud y educa para la Salud; la otra rechaza al hombre para que reciba todo el castigo merecido, como ya hemos dicho. Ahora bien, esto se refiere a algo que no depende de nuestro poder. Con respecto a lo que depende de nuestro poder, Dios quiere el bien de un modo precedente y tiene en ello su complacencia. El mal y lo realmente malo no lo quiere ni de un modo precedente ni de un modo consecuente. Pero permite que lo haga la voluntad libre. Porque lo que sucede por imposición no es ni racional ni virtud. Dios se cuida de toda la Creación y mediante toda la Creación reparte beneficios y educa, a veces hasta por medio de los demonios, como es el caso de Job y de los gorrinos." Dionisio Areopagita *(Jerarquía celestial,* cap. 4, § 1; *BKV* I, 24): "Ante todo y en primer lugar hay que constatar que la verdad de la

sobreesencial divinidad original ha comunicado por amor a todos los seres del universo la sustancia y los ha llamado a la existencia. Porque es cosa de la Causa universal y de la supereminente Bondad llamar a las cosas para que formen comunidad con ella misma, como corresponde a cada uno de los seres existentes... Todo lo que existe en el mundo se goza de la Providencia, la cual emana de la sobreesencial y omnicausante Divinidad. Porque nada sería algo si no fuese partícipe de la esencia y principio original de todo lo que es. Las cosas inanimadas participan en él porque la Divinidad superior es el ser de todas las cosas. Las cosas animadas (irracionales) participan en su poder superior a toda la vida y creador de vida. Los seres racionales e intelectuales participan en su sabiduría superior a toda razón e inteligencia, en sí misma (absoluta) y originalmente perfecta."

Reflexión teológica

5. La existencia de la Providencia y del gobierno del mundo se deduce del hecho de que Dios ha creado el mundo con un fin determinado. Por consiguiente, tiene que tener una idea de este fin y de la orientación de las criaturas hacia la consecución de ese fin. Además, Dios, por ser la causa universal y omnisciente, tiene que mover el mundo hacia el fin que le ha señalado. La ejecución del orden del mundo, por El determinado, la verifica tanto directamente como indirectamente, por medio de las criaturas (leyes naturales, disposiciones espirituales de los individuos, influencia por parte de un tercero, lances de fortuna, comunidades religiosas y políticas).

II. *Finalidad de la Providencia divina*

6. La *finalidad* del gobierno divino del mundo se realizará infaliblemente. Pero nosotros no conocemos sus caminos. La historia humana y la de la Naturaleza se mueven hacia la meta final que les ha sido señalada, a pesar de los obstáculos que puede oponer la voluntad libre de la criatura, por laberintos y escarpadas subidas, a través de catástrofes y nuevos caminos. La Sagrada Escritura llama al diablo «señor de este mundo», pero también él se halla bajo el dominio de Dios. Y hasta el diablo es un instrumento en las manos de Dios, y quiéralo o no, tiene que estar al servicio de los planes de Dios. El plan divino del mundo no se halla bajo el dominio de una fatalidad irrevocable, a la cual Dios estuviese sometido, ni bajo el dominio de una

ley que Dios tuviese que cumplir. Es un plan libre, creado libremente por Dios. La Sagrada Escritura nos dice: «Tú, en efecto, ejecutas las hazañas, las antiguas, las siguientes, las de ahora, las que vendrán» (*Iudith* 9, 5). «Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad. Yo llamo del Levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto y lo cumpliré» (*Is.* 46, 8-11).

III. *El fatalismo*

7. En la *época de los Santos Padres se condena con severidad la superstición astrológica* (San Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso, San Agustín y otros). Las estrellas no son más poderosas que Dios, la luz de Dios luce por encima de todas ellas. Esto no se opone a la opinión según la cual entre los movimientos de los astros y los destinos humanos existe cierta ligera relación (§§ 125, 129). Dada la íntima relación que media entre el hombre y el cosmos, se puede considerar como bastante probable tal relación. Como quiera que todo es regido y gobernado por Dios, no se da la *casualidad absoluta*. Debido al hecho de que no conocemos el plan divino del mundo, existe la casualidad en el sentido de que un acontecimiento puede tener lugar de un modo inesperado e imprevisto. Véanse los §§ 125 y 129.

8. A pesar de su inmutabilidad, el plan divino del mundo es totalmente distinto de la *irrevocable regularidad de la Naturaleza* con su concatenación de causas y efectos, y se distingue también de la *inexorable fatalidad*. La fatalidad es ciega, ante ella el hombre sólo puede adoptar una actitud de heroica desesperación. El que cree en la Providencia sabe que los destinos de su vida están en la mano del Padre Eterno, bondadoso, omnipotente y amante, que conduce todo hacia la Salvación, aun a través de penalidades y sufrimientos. Dios, que es amor, rige los destinos del hombre con mano fuerte y bondadosa. Allí la vida no va abocada a una catástrofe, sino a la perfección de la riqueza divina. La muerte es el fin de una existencia de penuria y pobreza, y el comienzo de una vida rica y pletórica.

IV. *El quehacer del hombre*

9. La inmutabilidad de la Providencia divina *no paraliza la actividad humana* en el sentido de que «Dios se encargará de hacerlo». Tampoco debe ser considerada como una especie de aparato que funcionase mejor o peor ni como un seguro contra peligros e imprevisibles sorpresas, de modo que con ella quedasen excluídos los riesgos y dejasen de ser necesarias o posibles las grandes decisiones. La fe en la Providencia no es un almohadón sobre el cual pueda uno inclinar la cabeza para dormir bonitamente.

La doctrina de la Providencia significa más bien lo siguiente: El mundo no está solamente regido por las leyes físicas y psicológicas constatadas por la ciencia ni por las imposiciones y dictados de inescrutables potencias existenciales. Todo lo que sucede, sólo sucede porque así lo quiere el Amor incomprensible, mejor dicho, el Amante eterno, o para expresarnos con más precisión, el Amor en persona. En cada uno de los acontecimientos nos mira ese Amor, se acerca a nosotros, nos atrae hacia sí. Las cosas y los hombres con quienes tenemos que tratar no están ahí porque así lo quiere una misteriosa arbitrariedad o la casualidad destructora. En un mundo en que no gobernase la Providencia divina, podría existir un orden, pero un orden que con absoluta indiferencia se impondría, sin cuidarse de la suerte de los particulares, del mismo modo que las estrellas nos miran frías y mudas desde lo alto, o como el mar que vuelve a recobrar su impávido silencio después que ha hundido a un buque en sus abismos.

En el mundo gobernado por la Providencia, no hay suceso alguno, aun el más mínimo e insignificante, que no estuviese orientado hacia el bien del hombre, no hay situación existencial alguna que no haya sido querida por el Amor personal. En todo y en todas las cosas, el hombre contempla el semblante del Amor. El que cree en la Providencia puede alcanzar un estado de continua conformidad con el Amor personal y divino, aun en medio de los acontecimientos cotidianos. Esos acontecimientos adquieren de este modo un aspecto extraordinario, vienen de más allá de lo cotidiano y vuelven allá. En este encuentro con Dios, que se realiza de distinta manera en cada uno de los hombres

el mundo queda transformado, se renueva. Todo se convierte en motivo, ocasión y exigencia a ponerse de acuerdo con Dios.

He aquí lo que escribe Guardini (en *Vom lebendigen Gott*, 31) sobre la fuerza de transformación de la Providencia divina: "El (el mundo) se hace vivo. Pero no con una vitalidad fantástica, no es un mundo de cuento y fábula en el cual sucediesen cosas extraordinarias y que deja de existir tan pronto como hay que enfrentarse con la gravedad de lo real. Providencia no quiere decir que el mundo quede despojado de su dureza. El mundo sigue siendo tal como es. Pero Providencia quiere decir que el mundo, con todas sus necesidades y sus hechos, no es un recinto cerrado, sino que está al servicio de un pensamiento que es superior a él. Las leyes de la materia muerta no dejan de existir cuando la vida se apodera de ella; como tampoco las del crecimiento corporal cuando el corazón y el espíritu erigen su mundo en el hombre. Siguen subsistiendo, pero quedan sometidas al servicio de una finalidad superior. El que ve esta realidad superior ve también el servicio que aquellas fuerzas y leyes prestan en ella. Providencia significa que todo en el mundo conserva su esencia y su realidad; pero éstas sirven a una realidad infinitamente superior al mundo; a la voluntad amorosa de Dios. Este amor a sus criaturas, que ha convertido en hijos suyos, es un amor vivo, como el amor de un hombre que ama. Le sigue y acompaña en su desarrollo, en todos sus caminos, en su actividad siempre nueva y personal, en sus decisiones. Así es el amor de Dios al hombre, siempre vivo y nuevo... De vez en cuando abarca el mundo entero, lo presente y lo que ha sido, el ser y el acontecer, todo lo resume en el instante y lo dirige hacia los hijos de Dios. De este modo, el mundo se renueva en cada instante. Cada uno de los instantes sólo existe una vez. No ha sido antes y no volverá a ser. Surge de la eternidad amorosa de Dios, recoge en sí mismo todo el ser y el devenir, y lo orienta hacia los hijos de Dios. Todo lo que sucede viene de Dios, desde su amor hacia mí. Es una voz que me llama. Es una voz que exige algo de mí. Allí he de vivir, y obrar, y crecer, y llegar a ser lo que debo ser según la voluntad de Dios. Y siempre de nuevo, el mundo ha de llegar a ser allí lo que sólo puede llegar a ser mediante el hombre, mejor dicho, mediante mi yo mismo."

10. Resulta, pues, que la Providencia es para el hombre una incesante *tarea*. Dios obra en la vida del hombre, llamándole para que suba hasta El. Dios habla al espíritu humano, incitándole a que obre autónomamente. La Providencia implica, pues, la respuesta del hombre a la llamada divina. Como quiera que Dios puede penetrar hasta en la más recóndita interioridad del hombre, no hay nada ni nadie que pueda incitar al hombre a desarrollar una actividad de mayor intensidad. Por consiguiente, la inmutabilidad de la Providencia divina no hace superflua la propia actividad del hombre, al contrario, es ella la que le comunica sentido, fuerza, confianza y orientación.

11. La Providencia no hace superflua la *oración de petición*. Según el plan providencial de Dios, hay muchas cosas que sólo se nos concederán si las pedimos, no porque nuestras peticiones pudiesen influenciar terminantemente las decisiones divinas, sino porque Dios quiere que mediante la oración reconozcamos su soberanía y confirmemos nuestra confianza. La «oración de petición» no significa que es necesario decir a Dios lo que necesitamos, ni que con nuestras peticiones podamos moverle a concedernos lo que sin ellas no nos hubiese concedido. Lo importante en la oración no son las palabras mismas, el que éstas sean bellas o numerosas. La oración es el medio de que nos servimos para rogar a Dios que haga que todo el mundo esté al servicio de su amor, que todo sirva para nuestra salud, que en todo nuestra voluntad esté en conformidad con la suya, que todas las cosas se conviertan en mensajeros e instrumentos de su actividad redentora, que crezca en nosotros su amor, que entre El y nosotros no domine la relación natural de causa y efecto, sino la relación viva que se establece entre el yo y el tú. Esta actitud de absoluto abandono en las manos de Dios es sólo posible a condición de tener la garantía de que Dios se cuida de nosotros. Esta garantía nos la ofrece la creencia en la Providencia divina, pues la fe nos asegura que Dios es nuestro padre. La Revelación natural no nos dice nada de esto, nos lo revela la Revelación sobrenatural, de una manera especialmente eficaz en Cristo, que es el signo visible de la Providencia divina. Véase R. Guardini, *Das Bitten*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 316-25. J. M. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 1937 (muy importante).

V. *La Providencia y el mal*

12. *También los males se hallan bajo el dominio del Gobierno divino del mundo.*

a) Los *males naturales* son de por sí aspectos naturales del mundo creado. Lo finito, por ser finito, se gasta y agota en el transcurso de su desarrollo. No puede negar su cercanía a la nada, y, por tanto, a la muerte y la ruina. Además, dondequiera que hay orden, encontramos también la prelación y subordinación, lo uno sirve a lo otro, es decir, esto es usado y gastado por aquello. La muerte de lo uno sirve a la vida de lo otro.

El dolor del particular está al servicio de la totalidad. Dios quería un mundo estratificado, es decir, un cosmos y no un caos, por eso su divina voluntad creadora ha querido también los males. Pero Dios no quiere los males de por sí y en cuanto tales, sino en cuanto que el mal del particular puede servir para la Salvación de la totalidad, o en cuanto que un mal dado puede ser condición y fundamento de una existencia superior de la criatura afectada por el mal.

Como veremos en el capítulo sobre el estado original, el hombre habría de ser librado de la muerte y del mal mediante una intervención especial de Dios. También sobre el resto de la Creación hubiera recaído un resplandor de este singular privilegio. A causa del pecado, el hombre perdió ese privilegio. Por eso hay que *atribuir al pecado* la actualización *efectiva* del dolor, que de por sí se deriva del ser finito y creado del mundo. La muerte y el dolor son expresión de la lejanía. Si la muerte ha seguido siendo signo de esa lejanía de Dios, con respecto al dolor conviene decir lo siguiente: En el dolor de la Iglesia y de los miembros de la Iglesia se consuma el dolor de Cristo. Lo mismo que la Iglesia es la consumación de Cristo, así también *la cruz de Cristo encuentra su consumación en la cruz de la Iglesia.* El dolor acompañará a la Humanidad hasta el momento en que aparezca la plena gloria de Cristo. Opera en el tiempo entre la Resurrección y la segunda venida: 1) a modo de revelación del Dios santo y del hombre pecador; 2) como recuerdo de los horrores a que estaba sometida la Humanidad antes de Cristo; 3) a modo de llamada con que Dios nos excita a esforzarnos en el presente y nos advierte las terribles posibilidades del futuro.

En lo concerniente al *primer y tercer punto arriba indicado,* conviene decir que en el bautismo el cristiano es elevado a una esfera de vida superior, a la esfera del yo personal de Cristo (*Rom.* 6, 2-12; *Gal.* 2, 20). Cristo es el fundamento de la existencia de los bautizados. Pero el antiguo principio, la perdición del mundo y del yo, siguen operando. El dolor es una ocasión creada por Dios, mediante la cual nos excita a que nos emancipemos del egoísmo personal y superemos los atractivos del mundo. Poco a poco ha de ir pereciendo nuestro egoísmo hasta que mediante el dolor de la muerte quedemos completamente libres del amor propio y del amor al mundo, a fin de que nuestra

vida se convierta en una existencia completamente compenetrada por el amor divino.

Entonces aparecerá con toda claridad que el dolor queda internamente superado cuando lo aceptamos abnegadamente por amor a Dios y al prójimo (actividad en el amor), no aceptándolo pasivamente, como hacen los budistas o los estoicos, ni huyendo de él. No pierde, pues, nada de su dureza. Pero adquiere un sentido nuevo. Puede ser soportado gracias al amor. El que sufre se coloca en un lugar, por decirlo así, desde el cual puede dominar su propio dolor. En la unión con Cristo, dirigiendo la mirada hacia la cruz de Cristo del pasado y hacia la gloria del futuro se hace soportable el dolor presente. Mediante la fe adquiere la seguridad de que el punto de gravitación de la vida se halla en el futuro, más allá de la muerte. El prototipo y cifra de la verdadera vida es el Cristo glorificado. Esta seguridad le proporciona al hombre la norma con que puede valorar debidamente el dolor, y le ayuda a hacerse dueño de él. Explicaciones detalladas, en la *Cristología* y en el *Tratado sobre la Gracia*. Véase también el § 111.

Es falsa la opinión de los que piensan que para cada uno de los hombres la vida que tiene que vivir (debido a falsas decisiones propias o de otros) es la mejor de todas las posibles. Es cierto solamente que no hay desgracia ni situación alguna en que el hombre no pueda cumplir la misión que le ha sido encomendada, acogiéndose al amor divino que lo abarca y sostiene todo.

El maestro Eckhardt escribe (en *Libro de la consolación divina* y *Del hombre noble*, ed. 3, 1922, 11-15): "Yo digo: todo el dolor viene del amor; más aún: digo que el amor es el comienzo y fin del dolor. Porque si sufro a causa de las cosas pasajeras, es porque amo y amaba las cosas pasajeras, y no tenía amor a Dios, tal como El quiere ser amado por mí. ¿Quién se admirará entonces de que Dios disponga que haya que sufrir perjuicios y dolores? Dice San Agustín: "Señor, yo no quería perderte, pero yo quería poseer también las criaturas; la causa de ello fué mi concupiscencia, y por eso te perdí a Ti, porque Tú detestas que junto a Ti—¡pura verdad!—alguien posea las engañosas criaturas." En otro lugar afirma que es demasiado ambicioso aquel a quien no basta Dios sólo. ¡Y cómo bastará lo que la criatura tiene de Dios a aquel que no tiene bastante en y con Dios! Para el hombre bueno no ha de ser consuelo ni suficiencia, sino pena todo lo que es ajeno a Dios y no es igual a Dios. En todo tiempo ha de poder decir: Señor, Dios mío y mi consuelo, si tengo que acudir a una cosa que no seas Tú, entrégame entonces a otro "Tú"; pues yo no quiero nada fuera de Ti. Cuando el Señor prometió a Moisés toda clase de bienes y le envió a la Tierra Santa, que

no es otra cosa que el Reino de los Cielos, Moisés se resistió diciendo: ¡Oh Señor, no me envíes a mí, a no ser que vengas Tú conmigo! La inclinación, el placer y el amor vienen de lo que es igual al hombre; porque todas las cosas aman lo semejante y se inclinan hacia ello. El hombre puro ama la pureza, el justo ama la justicia y se inclina hacia ella, la boca del hombre habla de lo que hay en el interior humano. Por eso dice nuestro Señor que la boca habla de la plenitud del corazón, y Salomón dice que las penalidades del hombre están en su boca. Por eso, es signo de que Dios no está en el corazón del hombre, sino que está en él la mortal y temporal criatura, el buscar y encontrar fuera amor y consuelo. Y por eso, el hombre bueno tiene que avergonzarse ante Dios y ante sí mismo al observar que Dios no está en él, que Dios Padre no obra en él, sino que la desventurada criatura vive y obra en El. Por eso dice David en el Salterio y lo lamenta: "Lágrimas eran mi consuelo noche y día mientras se me decía: ¿Dónde está tu Dios?" Porque la inclinación hacia lo exterior y el encontrar placer y consuelo en el desconsuelo y hablar mucho y con gusto de ello es una clara señal de que Dios no resplandece y no obra en mí. Más aún: debería avergonzarse ante los hombres buenos, pensando que éstos se dan cuenta de ello. El hombre bueno no debe lamentarse de perjuicios y del dolor; sólo ha de lamentarse de que percibe en sí mismo la lamentación y el dolor. Los maestros dicen que debajo del cielo, extendido por todas partes, hay fuego, no separado por nada del cielo, de imponente candescencia, pero que no toca por ninguna parte al cielo. Ahora bien, otro escrito dice que aun la parte más baja del alma es superior a la más elevada altura del cielo. ¿Cómo, entonces, el hombre puede atreverse a creer que es un hombre celestial y que su corazón está en el cielo, puesto que le tocan y hacen sufrir cosas tan menudas? Y yo digo ahora otra cosa. No puede ser hombre bueno el que no quiere que Dios tenga su propia voluntad, porque necesariamente Dios tiene que querer lo bueno. Y especialmente porque Dios lo quiere se hace y es necesariamente bueno y aun lo mejor posible. Por eso enseñó nuestro Señor a los Apóstoles, y a nosotros en ellos, y lo repetimos todos los días en nuestras oraciones: que se haga la voluntad de Dios. ¡Pero a pesar de ello! Cuando luego viene y se hace la voluntad de Dios, nosotros nos lamentamos y nos ponemos tristes y conturbados.

Séneca, un maestro pagano, pregunta: "¿Cuál es el mejor consuelo en el dolor y las tribulaciones?" Y contesta: "Consiste en que el hombre considere todas las cosas como si las hubiese deseado y pedido. Si tú has deseado y pedido que todas las cosas sucedan según la voluntad de Dios, no te pongas de mal humor cuando suceda de tal modo." Dice un maestro pagano: "Príncipe y Padre supremo y único Señor del alto cielo, estoy dispuesto a hacer todo lo que quieras: concédeme una voluntad que esté conforme con la tuya. El hombre bueno ha de confiar y creer en Dios y estar seguro de El, y debe conocer a Dios tan bien, que esté convencido de que ni Dios ni su amor y bondad pueden consentir que sobrevenga mal ni dolor alguno sobre el hombre, a no ser que Dios quiera evitarle con él un mayor dolor, o consolar más profundamente en la tierra, o producir con ello una cosa de mayor importancia para la gloria de Dios. Y como quiera que sea—puesto que Dios quiere que suceda de tal modo—, la voluntad del hombre ha de estar tan conforme con la de Dios

y de tal modo ha de estar identificada con ella, que el hombre sólo ha de querer lo que Dios quiere, aunque fuere su propio daño y su condenación. Por eso, San Pablo desea ser separado de Dios por amor de Dios y por amor de la voluntad de Dios y para gloria de Dios. El hombre verdaderamente perfecto debe estar tan acostumbrado al "muere" y tan enajenado en Dios y tan revestido de la voluntad de Dios, que toda su felicidad ha de consistir en no conocerse a sí mismo, en no conocer nada, sino a sólo Dios, en no saber nada y en no querer saber nada y en conocer a Dios como Dios le conoce, como dice San Pablo. Dios conoce todo lo que conoce y quiere amar todo lo que ama en sí mismo, en su propia voluntad. Nuestro Señor dice: La vida eterna es solamente conocer a Dios. Por eso dicen los maestros que los bienaventurados en el Cielo conocen las criaturas sin las imágenes de las criaturas que conocen, en la propia imagen, que es Dios, y donde Dios se conoce, ama y quiere a sí mismo y a las criaturas. Y Dios mismo nos enseña a pedir y desear esto cuando decimos: Padre nuestro, que estás en los Cielos, santificado sea tu nombre—esto solamente es el verdadero conocer—. Venga a nosotros tu Reino: que yo sólo me cuide de él y no conozca ninguna otra cosa. De ello habla el Evangelio: bienaventurados son los pobres de espíritu, lo que quiere decir, pobres según la voluntad. Y nosotros pedimos a Dios que su voluntad se haga en la tierra, es decir, en nosotros, como en el Cielo, lo cual quiere decir en Dios mismo. El hombre que se ha hecho así es tan uno y está unido con Dios mediante la voluntad de tal modo, que sólo quiere lo que Dios quiere y del modo como Dios lo quiere. Por eso, si Dios quisiera que yo hubiese cometido pecados, yo mismo no querría no haberlos cometido. Porque de este modo se hace la voluntad en la tierra, es decir, en la obra mala, como en el Cielo, en el bien obrar. De este modo, el hombre quiere carecer de Dios por amor de Dios, y por amor de Dios desea estar separado de Dios. Y todo esto es el verdadero arrepentimiento del pecado, y así me duele sin dolor el haber pecado. De este modo le duele a Dios sin dolor toda maldad. Dolor, mi mayor dolor, es el causado por el pecado, y yo no cometería un pecado por nada del mundo, aun cuando fuesen míos eternamente miles de mundos; pero es un dolor que, en definitiva, no es dolor si lo tomo y saco fuera de la voluntad de Dios. Sólo un tal dolor es dolor perfecto, porque mana y surge de la bondad y amor puros, de la alegría en Dios. De este modo, es verdad y se da cuenta uno de lo que he escrito en este libro: que el hombre bueno, en cuanto que lo es, tiene toda la esencia de la bondad —que Dios está en él mismo. Y ahora, observa cuán maravillosa es la vida de un tal hombre sobre la tierra—, como si fuese una vida celestial en Dios. La desgracia le sirve de ventura y el dolor es para él placer. Y nota este mismo extraño consuelo: si poseo la gracia y la bondad, de la cual he hablado arriba, soy siempre y en todas las cosas el mismo y estoy completamente consolado y contento, y si no lo tengo, no he de echarlo de menos por Dios y por amor de Dios. Si Dios me da lo que deseo, lo poseo en nombre de Dios y siento felicidad. Si Dios no lo quiere dar, carezco de ello en la misma voluntad con que Dios no quiere, y de este modo acepto el carecer y el no recibir. Nada me falta. Y es seguro que experimentamos a Dios mejor en la carencia que en el recibir. Porque si el hombre ha recibido algo tiene el don en sí mismo para que éste consuele y haga feliz al hombre. Pero si uno no ha recibido nada,

entonces uno no tiene nada, no encuentra y no sabe nada que pueda producirle alegría, excepto sólo Dios y la volutad de Dios."

b) Dios no quiere *mal moral*, el pecado ni en sí mismo ni como medio para un fin (cfr. § 97), pero lo permite, es decir, no lo impide, porque ha dado libertad al hombre y porque puede hacer que del pecado surjan efectos buenos (revelación de su justicia y misericordia, prueba moral de los buenos, castigo de los malos mediante sus propios pecados o de los otros). Como ya dijimos en el § 112, no se debe olvidar que frecuentemente en la Sagrada Escritura la participación de Dios en el pecado se describe no solamente como mera permisión, sino como impulso hacia una acción de sí pecaminosa (véase vol. III, § 211). Si se deja a tales textos toda su dureza, hay que decir, sin embargo, que, según la escritura, Dios mueve a los hombres para que obren, pero que éstos son responsables de sus acciones. La Escritura no trata de armonizar estos dos hechos, y nosotros no podemos soslayar ni el uno ni el otro, a pesar de la falta de armonía entre ambos.

Cabría ahora preguntar *por qué Dios ha dado la libertad, pues sabía que habría de ser mal empleada.* Se puede responder que entre todos los bienes creados por Dios, la libertad es el supremo. Mediante la libertad, la criatura participa en la soberanía divina. Dios ha querido dar al hombre el don más precioso entre los que existen en el ámbito de la naturaleza creada, aun sabiendo que el hombre abusaría de ella para su propia desgracia y desventura. Cfr. § 108. Pero como quiera que el abuso de la libertad de pecar no pertenece necesariamente al uso de la libertad, además de que Dios hubiera podido impedirlo sin destruir la libertad (aunque entonces el hombre habría tenido que recibir una forma de libertad distinta de la actual), queda todavía por resolver el problema de por qué ha creado Dios este mundo con toda la innumerable cantidad de pecados. No se puede decir que un mundo con pecados o con estos determinados pecados sea mejor que un mundo sin pecado o sin estos determinados pecados. En otro lugar veremos que los bienaventurados en el cielo no pueden pecar y viven, no obstante, en un estado de libertad. El problema a que acabamos de aludir se convierte, pues, en el siguiente: ¿por qué ha creado Dios al hombre en un estado de imperfección y no en un estado de perfección? Véase el capítulo sobre el pecado original. Nosotros sólo podemos esperar

que en el más-allá la sabiduría y bondad de Dios nos darán la solución de estos problemas. (En el *Tratado sobre el pecado original y el pecado hereditario* se verá por qué decimos del pecado que es un mal, si bien es cierto que, ante todo y en primer lugar, el pecado es una «ofensa a Dios».)

c) En la *Sagrada Escritura*, el reino del dolor y del pecado es denominado reino del demonio. Este es el señor de este mundo (*II Cor.* 4, 4), el príncipe de las potencias del aire (*Eph.* 2, 2). Pero Cristo ha quebrantado este poderío. Los que están unidos con Cristo han sido sacados de las tinieblas (*I Cor.* 1, 13). En Cristo poseen la fuerza de oponerse a las asechanzas del diablo (*Eph.* 6, 11). No obstante, el enemigo malo puede serles peligroso también a los bautizados. Pero solamente en cuanto que Dios lo permite.

El Dios vivo es también señor del dios de este mundo. Este puede atribular y atormentar al hombre, pero ha de llegar el día en que será encadenado para siempre. Nada puede él contra Dios. Dios mueve el timón de la Historia. Por eso la lucha de Cristo contra los oscuros poderes y fuerzas del diablo es una lucha llena de confianza en Dios, que es el verdadero y único Señor (Gloria). Esta confianza no le abandona ni en los momentos en que exteriormente parecen triunfar las tenebrosas fuerzas de Satanás. «Mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día» (*II Cor.* 4, 16). Ninguna palabra de la Escritura manifiesta mejor la confianza capaz de oponerse a toda destrucción y catástrofe que la siguiente frase de Job: «Aunque El me mate, no dejaré de confiar en El» (13, 15; según la Vulgata). Cfr. *Lc.* 12, 4 y sig.; *Ps.* 23, 4).

San Agustín escribe en *La Ciudad de Dios* (lib. II, cap. 17; *BKV* II, 169 y sig.): "Sin duda alguna, donde ahora está el crimen de la maldad había antes una naturaleza incorrupta. Pero la corrupción es tan opuesta a la naturaleza que no puede menos de perjudicarla. Por consiguiente, no sería dañoso separarse de Dios, si a la naturaleza en que aparece la separación bajo la forma de corrupción no la correspondiese estar unida con Dios. Por eso, también la mala voluntad es un poderoso testimonio de la bondad de la naturaleza. Pero Dios, el Creador absolutamente bueno de todas las naturalezas buenas, sabe también integrar al orden del mundo las voluntades malas, de modo que por su parte hace buen uso de las voluntades malas que hacen mal uso de la naturaleza. Por eso ha hecho que el diablo, bueno según la creación de Dios, malo según su voluntad, habite en regiones inferiores y sea escarnecido por

los ángeles, lo cual quiere decir que sus tentaciones redundan en provecho de los santos a quienes quisiera dañar con ellas. Y como quiera que Dios cuando le creó conocía naturalmente su futura maldad y preveía el bien que produciría con su malicia, por eso dice el salmo: "Este dragón que has creado para que sea escarnecido." Indica, pues, este pasaje que Dios, cuando le formó en virtud de su bondad como ser bueno—en virtud de su presciencia, había previsto cómo se serviría de él, a pesar de que es malo." (Cap. 18 [*l. c.* 170 y sig.]): Porque Dios no hubiera creado un hombre, y mucho menos un ángel, cuya futura maldad El ha previsto, si al mismo tiempo no hubiese sabido cómo se serviría de ella para provecho de los buenos, adornando el mundo con antítesis para que fuese una magnífica poesía, por así decirlo. Las llamadas antítesis son, en realidad, las más bellas entre todas las formas ornamentales de la dicción; en latín se podría denominar *opposita*, y mejor aún *contrapposita;* pero esta expresión no se usa entre nosotros, aunque el estilo latino, lo mismo que la lengua de todos los pueblos, se sirve de este adorno retórico... Del mismo modo que la hermosura del estilo se funda en tales oposiciones y contraposiciones, así también la hermosura del Universo resulta de la contraposición de oposiciones, llevada a cabo con un estilo que no opera con palabras, sino con cosas. Con toda claridad ha sido expresado este pensamiento en el libro del *Eclesiástico* de la siguiente manera: "Frente al mal está el bien, y la vida frente a la muerte; del mismo modo el pecador frente al piadoso. Y de esta manera has de contemplar todas las obras del Altísimo, por pares, la una frente a la otra." El maestro Eckhardt (en *Discursos instructivos)* acentúa positivamente ciertos aspectos del pecado: "En verdad, haber cometido un pecado no es pecado si uno se arrepiente de ello. Es cierto que el hombre no ha de querer los pecados por nada de este mundo ni de la eternidad, ni mortales ni veniales; ninguna clase de pecados. El entendido en cosas de Dios ha de pensar siempre que el Dios fiel y benévolo ha sacado al hombre de la vida del pecado y le ha conducido a una vida divina y le ha convertido de enemigo en amigo —y esto es más que crear un mundo nuevo...—. Más aún, si alguien viviese verdaderamente según la voluntad de Dios, no debería desear que el pecado en que ha incurrido no hubiese sido cometido; y esto no porque ha sido cometido contra Dios, sino porque, supuesto el pecado, se siente obligado a amar más a Dios y ha quedado humillado y rebajado. Es verdad que has obrado contra Dios, pero puedes estar seguro de que Dios no te hubiese puesto en este trance si no hubiese querido tu mejor provecho. Y si el hombre se levanta de su pecado y se aparta totalmente de él, el Dios fiel hace como si el hombre no hubiese caído nunca en el pecado y ni siquiera por un momento piensa vengarse; y aunque fuesen tantos cuantos ha cometido la Humanidad entera, Dios no quiere vengarse de él por ellos, y a tal hombre le trataría con la misma familiaridad con que a cualquiera otra criatura. Y viendo ahora su buena voluntad, no piensa en lo que ha sido antes. Porque Dios es un Dios del presente: tal como te encuentra, así te toma, y ve en ti no lo que has sido, sino lo que eres. Todas las injusticias e injurias que en todo pecado se cometen contra Dios las tolera Dios con gusto, durante años y más años, para que después del pecado el hombre se eleve a un conocimiento más grande de su amor, para que aumenten su amor y agra-

decimiento, para que practique con más celo la disciplina interna, como suele suceder después del pecado. Por eso, Dios tolera la miseria de los pecados y la ha tolerado frecuentemente; y de ordinario la permite también en aquellos que ha escogido para confiarles grandes empresas. ¿A quién ha amado más nuestro Señor que a los Apóstoles y con quién ha tenido mayor confianza? No hubo ni uno solo que no pecase; todos habían sido pecadores. Lo mismo ha mostrado frecuentemente en la Antigua y Nueva Alianza en aquellos que más tarde habían de ser sus privilegiados. Y aún hoy no se sabe de hombre alguno que llegue a ejecutar grandes empresas que antes no haya infringido los preceptos. Con ello nuestro Señor nos quiere conducir a que conozcamos su gran misericordia, y nos quiere amonestar a que seamos humildes y piadosos. Porque si el arrepentimiento se renueva, también el amor tiene que aumentarse y renovarse poderosamente."

Por lo que se refiere a las exageraciones equivocadas de estos pensamientos cfr. D. 514.

13. No se pueden aducir como objeciones contra la existencia de la divina Providencia el *antagonismo entre el mundo natural y el espiritual,* la desigual mala repartición de los bienes terrenos, la diferencia entre la moralidad y la felicidad en esta vida, de rendimiento y reconocimiento, de éxito y esfuerzo.

a) No hay que perder de vista lo que se dijo en el § 113, 3. La Providencia no es un aparato que funcione mecánicamente, sino una llamada del amor divino y un continuo encuentro con este amor. Media, es verdad, un abismo infranqueable entre el bien y el mal, y los justos son totalmente distintos de los pecadores. Pero sólo Dios conoce estas cosas. No olvidemos nunca que no fué el justo quien volvió a casa justificado, sino el publicano, a quien todos tenían por pecador, considerándose él mismo como tal. El cristiano se sentirá siempre inclinado a escandalizarse al ver que Cristo se sienta con los pecadores para comer con ellos, que la Iglesia acoge amorosamente al último y más indigno entre todos sus hijos, que el Padre se alegra de la vuelta de su Hijo (*Lc.* 15, 29 y sigs.). Incesantemente debe luchar el cristiano contra esta tentación. Para superarla le bastará pensar que todos somos pecadores (*Mt.* 9, 12; *Lc.* 19, 10). «Esta confesión se escapa no solamente de los labios del neoconverso o del caído; no es solamente el grito de hombres ordinarios, tales como se ven en todas las partes del orbe, llevados y traídos por las olas de las tentaciones; es el himno jubiloso de los santos, es el cántico triunfal de los bienaventurados, los cuales, ante el trono del Altísimo, tañendo arpas celestiales, ensalzan a su divino Redentor: «Tú has sido

matado y nos has comprado para Dios con tu sangre, de todas las tribus y lenguas y pueblos y naciones... La pura juventud y la edad ya bien madura, los que menos han pecado y los que más han tenido que arrepentirse..., todos se unen en una petición: «¡Oh Dios, compadécete de mí, pobre pecador!» Aun los más grandes santos han sabido que eran pecadores. Porque sabían que Dios es un Dios santo y vivo. Y esto quiere decir lo siguiente: El hombre santo sabe «que sólo Dios es santo, y que sus criaturas son impotentes en comparación de El, que en su presencia quedarían anonadadas y aniquiladas si El no las sostuviese con su poder. El sabe que existe un ser que no puede ser influenciado en su grandeza y felicidad y cuyos fundamentos no pueden ser conmovidos, exista o no la Creación con la infinidad de sus seres y partes, a quien nada puede afectar ni hacerle mayor o menor, que antes de la Creación del mundo era tan potente y rico como lo es después, y que después de la Creación vive tan tranquilo y feliz como vivía antes de ella. Sabe que hay un solo ser de cuya mano puede recibir felicidad y santidad y vida y esperanza y salvación. Y sabe que hay un ser a quien le debe todo, que nadie puede huir de El y que nadie puede quedar justificado ante El» (Newman, *Ausgewälte Werke. Bd. VI. Predigten der kathol. Zeit*, páginas 210, 220 y sig.).

El que conoce de este modo a Dios, el que convierte a Dios en norma del propio conocimiento, dejará de lamentarse contra Dios, que, al parecer, reparte los bienes materiales sin cuidarse de méritos ni deméritos (véase el *Tratado sobre el purgatorio*)

b) Si a personas de poco mérito moral y religioso les tocan en suerte bienes terrenos (poderío y riqueza), esto podría ser una recompensa del bien que también ellos hacen, o una llamada de Dios que quiere que se conviertan. Pero puede ser también un castigo, pues Dios permite a veces que los impíos aumenten su impiedad mediante el mal uso del poder y de la riqueza (*Act.* 14, 16). Cuando Dios envía tribulaciones al bueno, es porque quiere castigar con ellas sus faltas, o excitar su amor, o fortalecer su virtud y aumentar sus méritos (§ 93). Conviene tener en cuenta, ante todo, que el destino definitivo del hombre no está aquí abajo en el mundo, sino en el más allá. Precisamente el hecho de que aquí abajo, a menudo, a los buenos

les va mal y a los malos bien, constituye para la razón uno de los motivos que la inducen a admitir la revelación sobrenatural de los enigmas del gobierno divino del mundo, a creer en un futuro en que quedarán resueltos los antagonismos y disonancias de la vida terrestre. La Historia es una continua transición hacia ese futuro.

14. Como quiera que Dios obra incesantemente, aunque de un modo oculto, en la Historia, *la Historia entera es una continua manifestación de Dios*. Mientras que, según Hegel, la Historia es un incesante fluir de Dios, el testimonio de la Revelación nos enseña que la Historia es un efecto divino y en cuanto tal una continua manifestación de Dios. Pero también aquí tiene validez la ley que rige todas las revelaciones divinas. Todas tienen lugar a través de tupidos cendales. En cada una de las revelaciones Dios se oculta al mismo tiempo, tanto más cuanto más grandiosa es la revelación. La más viva revelación de Dios es la Cruz de Cristo. No obstante, no hay mayor ocultamiento de Dios que esa misma Cruz, de modo que el incrédulo puede reírse de la fe cristiana a causa de la Cruz de Cristo (*I Cor.* 1, 23). Dios, al mostrarse, se oculta bajo la forma de la debilidad humana. Lo que San Pablo dice del Hijo de Dios (en la *Epístola a los Filipenses* 2, 7), de la palabra personal de Dios, a saber, que se anonadó, que se vació de su propio ser, eso mismo puede decirse de cualquier palabra y obra de Dios. Al revelarse a los hombres, Dios renuncia a su propia «forma», adoptando las formas del pensar y hablar humanos. El Espíritu Santo, al incitar a un autor a que escribiese uno de los libros canónicos, se anonadó aún más todavía, asumiendo la «forma» de las imperfecciones y defectos del hombre. El Espíritu Santo, cuando se esfuerza por elevar al mundo a la esfera existencial creada por la muerte de Cristo, se anonada, sometiéndose a las debilidades, de las cuales habla la historia de la Iglesia en tantas de sus páginas. De ahí resulta que en los acontecimientos temporales no podemos experimentar a Dios de una manera equívoca. No podemos constatar con toda seguridad el lugar que Dios ocupa en este o el otro momento de la Historia Universal, diciendo: «Aquí está El, y aquí no. La Historia es siempre un tejido en que van mezcladas la acción divina y la actividad humana. Nosotros no podemos reconocer

con absoluta seguridad la naturaleza de cada uno de los hilos. Por eso la revelación de Dios en la Historia será siempre un perpetuo claroscuro.

P. Schütz, en *Warum ich noch ein Christ bin*, 1937, pág. 11, dice: "En lo que concierne a la ambigüedad de la materia histórica, ha producido siempre en mí profunda intención un problema que en la Edad Media no dejó nunca de inquietar el alma popular, a saber: si el Emperador, o el mismo Papa, no sería el Anticristo. Sería, pues, falso creer que de un acontecimiento histórico se puede afirmar con seguridad que Dios está ausente de él, que es obra del diablo (de lo cual luego, con toda facilidad, podría deducirse que tiene uno derecho a sustraerse del compromiso que exige de nosotros cada una de las horas históricas, para buscar la salvación del alma en lejanas islas, allende de las luchas del mundanal ajetreo). No menos falsa sería la opinión contraria, el creer que en cada uno de los acontecimientos históricos se puede percibir con toda claridad la voz y llamada de Dios (de lo cual, luego, se podría deducir que tenemos derecho y estamos obligados a colocarnos en el terreno de los hechos y a someternos a las exigencias del momento). A Dios sólo le está reservado decir hasta qué punto la Historia es misión y obra divina. El juicio correspondiente será emitido el día del Juicio Final." "El Juicio Final es la última y única instancia. Si no existiese el Juicio Final habría que inventarlo en vista de este contraluz. Es el único refugio que nos queda a nosotros los hombres, cuyo destino histórico consiste en arriesgarnos, en luchar con todas nuestras fuerzas las luchas de la existencia, en abandonarnos a ciegas en las manos del Eterno Dios, en dejarnos caer a ciegas en las manos del Dios Eterno." Schütz, *l. c.*, página 13). Explicaciones detalladas en el tratado sobre los Novísimos, donde se hablará del sentido de la Historia.

CAPITULO III

LA ELEVACION SOBRENATURAL DE LA CREACION

§ 114

Delimitación objetivo-conceptual

1. Dios ha creado las criaturas para que participen en su vida trinitaria. Les ha comunicado ser y actividad autónomos, pero de tal modo estructurados, que sólo en tal participación pueden alcanzar su plenitud y perfección esenciales. Según el plan de Dios, en las criaturas ha de realizarse del modo más perfecto su vida trinitaria divina, las criaturas han de ser totalmente dominadas por El, ha de realizarse en ellas su señorío, que es un reinado de verdad y de amor, para que de esta manera puedan alcanzar la salvación, es decir, una vida de plenitud ontológica y de existencia perfecta y segura.

a) Para comprender debidamente la Creación es preciso distinguir la esencia de la criatura, generosa donación del amor divino, junto con la orientación de esa esencia hacia la *participación en la hermosura y poder divinos, de una parte, y la orientación de las criaturas hacia la vida trinitaria, de otra parte*. Las cosas son una revelación de Dios (§ 1). Dios muestra su gloria realizándola de un modo finito en el campo de las

cosas creadas. Las cosas son manifestaciones finitas de la divinidad y, consiguientemente, tienen que ser consideradas como signos y revelaciones de Dios. Mediante las cosas creadas manifiesta Dios su divinidad y poder eternos (*Rom.* 1, 20). Esto constituye el aspecto exterior de Dios, por así decirlo, no su vida interior. Como es natural, en Dios no hay un «interior» y un «exterior», pero nosotros tenemos que concebir como estratificada y graduada la realidad absolutamente simple de Dios. Nosotros no somos capaces de abarcar con una sola mirada esa realidad, sino que tenemos que contemplarla, desde diferentes puntos de vista, con miradas sucesivas. En la Creación, Dios no manifiesta su vida *interior*, el amoroso intercambio trinitario. En la Revelación mediante las obras (Creación) queda oculto este íntimo misterio.

Un artista humano se realiza plenamente en sus obras y se manifiesta a través de ellas; Dios, no. El artista humano pone en su obra sus más íntimas visiones y experiencias. Cuanto más perfecta sea su creación, con tanta más facilidad pueden penetrar en su interior y experimentarlo todos los que contemplan su obra. Dios, al contrario, queda con su más íntima vida fuera de su creación. Sólo oscuramente se percibe a través de ella su vida trinitaria, su misericordia. Es verdad que a pesar de esto existe una relación íntima entre el Creador y las criaturas. Pues Dios vive y está en medio de las cosas. Es Dios, por así decirlo, quien las ha llamado para que estén en el ámbito exterior de su vida. Dios habla con ellas, pero lo hace a la manera de un hombre, que ha abandonado su habitual círculo de amigos y ha entrado a formar parte de una nueva comunidad de hombres, adoptando sus costumbres y maneras de vivir. Puede manifestar fidelidad y disposición a ayudarlos: mientras no les descubra su interioridad hay una como distancia abismal entre él y sus nuevos compañeros de viaje.

En cuanto que las cosas han sido creadas, toman parte en la vida de Dios, que conserva y mantiene su ser. Pero sólo les ha sido concedido el tomar parte en la vida exterior de Dios. Se trata aquí de algo de gran importancia y en virtud de ello las criaturas poseen nobleza y dignidad. Pero si quedasen reducidas a eso las relaciones entre Dios y las criaturas, mediarían entre ambas partes apartamiento y lejanía. Las criaturas no experimentarían la plenitud del amor de Dios, que queda velado por la crueldad y brutalidad de la «Naturaleza» (confrón-

tese G. Söhngen, *Analogia fidei: II. Die Einheit der Glaubenswissenschaft*, en «catholica», 3, 1934, 176-208).

b) El conjunto de las cosas creadas por Dios, que hacen referencia a Dios, que manifiestan su hermosura, poder y grandeza, se denomina «Naturaleza», empleando una expresión creada en la Edad Media. Con ella nos referimos a la «Naturaleza» propiamente tal, en cuanto que es una realidad distinta del Espíritu y de la Cultura. De este modo describe y entiende Goethe la Naturaleza:

Vamos a transcribir aquí el "himno en prosa a la Naturaleza", falsamente atribuído a Goethe, pero que expresa adecuadamente su mentalidad: "¡Naturaleza!, estamos rodeados de ella y ella nos abarca—sin que podamos salir de ella ni penetrar más profundamente en su interior—. Sin pedir nuestro permiso y sin avisarnos nos mete en el ciclo de su danza y nos arrastra consigo, hasta que, cansados, nos dejamos caer de sus brazos. Eternamente crea nuevas formas; lo que ahora es, no había sido todavía; lo que fué en el pasado no vuelve a ser de nuevo: todo es nuevo y al mismo tiempo viejo. Vivimos en medio de ella y somos seres extraños a ella. Habla incesantemente con nosotros y no nos revela nunca su misterio. Obramos en ella y no obstante no podemos ejercer influencia alguna sobre ella. Parece haberlo ordenado todo hacia la realización de la individualidad, no obstante los individuos no le interesan. Construye y destruye incesantemente, y no hay acceso alguno que conduzca a su taller. Vive solamente en los hijos; pero ¿quién es la madre? La Naturaleza es el único y verdadero artista: desde la más simple materia hasta los más grandes contrastes; sin cansancio visible, hasta la suprema perfección—hasta la más exacta precisión, matizado todo de una nota de suavidad. Cada una de sus obras posee una esencia propia, en cada uno de sus fenómenos se realiza el concepto aislado, no obstante todo es uno. La Naturaleza representa una comedia; no sabemos si es que ella misma puede contemplarla, no obstante la representa para nosotros que desde un rincón asistimos al espectáculo. Hay en ella vida, fluir y movimiento eternos; no obstante, nunca da un paso hacia adelante. Se transforma incesantemente y no conoce la quietud... La Naturaleza es firme: comedido su paso, raras sus excepciones, sus leyes inmutables. Ha pensado y sigue cavilando incesantemente, pero no como lo hacen los hombres, sino en cuanto Naturaleza Se ha reservado un sentido universal, que nadie puede descubrir. Los hombres todos están en ella y ella está en todos los hombres. Con todos juega amistosamente y se alegra de que la ganen... Aun lo más innatural es Naturaleza, aun en la más burda pedantería se manifiesta algo de su genialidad. El que no la ve en todas partes no la ve en ninguna parte adecuadamente. Se ama a sí mismo, con innumerables corazones, y con miles de ojos contempla su propio ser. Se ha difundido para gozarse con plenitud. Incesantemente hace aparecer nuevos seres que se gozan de ella y se comunican sin saciedad. La encanta la ilusión. Al que la destruye en sí mismo o en los otros lo castiga con tiranía implacable. Al que la

sigue confiado, la Naturaleza lo abraza como a un niño. Innumerable es el número de sus hijos. Con ninguno se muestra mezquina en ninguna parte, pero tiene sus predilectos, y con respecto a ellos ningún despilfarro o gasto es demasiado grande... Saca a sus criaturas de la nada y no las dice de dónde vienen y adónde van. Quiere que corran, el camino sólo lo conoce ella. La Naturaleza posee pocos impulsos y alicientes, pero todos ellos son siempre eficaces, siempre nuevos y distintos. Crea siempre de nuevo nuevos espectadores y por eso es siempre nuevo su espectáculo. La vida es su más bella invención y la muerte es el mejor truco de que dispone para crear incesantemente nuevas vidas. Rodea al hombre de oscuridad y le excita eternamente a tender hacia la luz. Le inclina hacia la tierra, torpe y pesado, y no deja nunca de excitarle. Ama el movimiento y crea, por eso, necesidades. ¿Qué tiene de extraño que consiga con tanta facilidad el movimiento? Todas las necesidades son un verdadero favor, son fáciles de satisfacer y aparecen siempre de nuevo. Cuando crea una nueva necesidad surge inmediatamente una nueva fuente de placer, pero pronto halla el debido equilibrio. En todo momento se prepara para la más larga carrera y en todo momento ha llegado ya a la meta. Se deja manejar por todos, permite a los locos que la juzguen y permite a los insensibles pasen junto a ella sin sentir nada; pero todos la proporcionan alegría y a todos presenta la cuenta. Todos cumplen sus leyes, aun los que se sublevan; obra con ella aun el que pretende obrar contra ella. Todo lo que da lo convierte en beneficio al convertirlo, de antemano, en necesidad. Se hace esperar para que crezca la nostalgia y se apresura a tiempo para que nadie se canse de esperar. No habla ni dice nada, pero crea miles de lenguas y corazones por medio de los cuales siente y habla. Su corona es el amor; sólo el que la tiene llega hasta ella. Ha creado abismos entre los seres y todo lo que quiere reunir. Lo aísla todo para poder volver a juntarlo. Con un par de tragos de la copa del amor hace olvidar una vida de penalidades. La Naturaleza lo es todo. Se castiga y se premia a sí misma, se alegra y se atormenta. Es ruda, y suave, encantadora y terrible, débil y poderosa. Todo existe en ella. No conoce ni pasado ni futuro. El presente es su eternidad. La Naturaleza es bondadosa. Yo la alabo en todas sus obras. Es sabia y silenciosa. Nadie le arranca explicaciones y nadie recibe de ella ningún regalo si ella no quiere libremente darlo. La Naturaleza es astuta, pero persigue siempre fines buenos, y lo mejor es no darse cuenta de sus astutas mañas. La Naturaleza es un conjunto acabado, pero nunca alcanza la perfección final... Cada uno descubre en ella un aspecto distinto. Se oculta bajo miles de formas y nombres y es siempre la misma. Ella me ha colocado en el mundo y ella me sacará de él. Tengo puesta en ella toda mi confianza. Puede hacer conmigo lo que quiera; ella nunca abandonará su obra. Yo no he hablado de ella, no; todo lo ha dicho ella, lo verdadero y lo falso. Es la culpable de todo y todo son méritos suyos."

c) Ahora bien, el concepto de Naturaleza tal como lo entiende la Teología comprende no solamente los presupuestos de la vida humana, independientes del hombre y no creados por él. Comprende también la *cultura*, es decir, lo que hace el hombre, sirviéndole de material la Naturaleza. También la cul-

tura es Naturaleza desde el punto de vista teológico. Por consiguiente, todo lo que pueden crear las manos y el espíritu del hombre, y también esas mismas manos y el espíritu, son naturaleza. Aquí no consideramos la Naturaleza como realidad distinta del espíritu. Los sectores de las ciencias del espíritu, lo mismo que los objetos de las ciencias naturales, son naturaleza. En este sentido amplio no sólo la *totalidad del mundo* es naturaleza, sino también el *individuo*. De naturaleza se habla también en otro sentido, y se designa con esa expresión la esencia de una sustancia en cuanto que es el fundamento y la ley estructurante de las propiedades y actividad de un individuo determinado.

d) «Natural» es, pues, todo lo que pertenece a la esencia de una cosa tal como se manifiesta en la definición esencial, las disposiciones, propiedades, fuerzas y operaciones, y todo lo que está en relación con el desarrollo, evolución y perfeccionamiento de una cosa.

Lo «natural» de este modo entendido se refiere al *sector de lo ontológico*. Pero puede significar también un *valor*, y es entonces lo contrario de lo no natural, no auténtico, falso, artificial, lo recto y correcto. Natural es lo auténtico, verdadero, original (no lo primitivo), lo esencial y sano. Lo natural entendido en este sentido puede ser lo sobrenatural, de lo cual vamos a hablar inmediatamente, cuando lo sobrenatural compenetra totalmente a un hombre, siendo éste el caso de San Benito y de San Francisco (véase R. Guardini, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 177-221; ídem, *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur*, *l. c.* 223-39). Pascal expresa del siguiente modo lo que aquí queremos decir: «Cuando uno encuentra el estilo natural, se queda uno admirado y encantado, pues encontramos a un hombre cuando esperábamos hallar a un autor. Pero cuando la gente de buen gusto ve un libro y espera encontrar (allí) a un hombre, les puede ocurrir que, para su desengaño, sólo encuentran un autor... La gente (que así piensa) estima en mucho la natur(alidad), pues espera de ella que puede hablar de todo (adecuadamente), aun de Teología» (fragmento 123; véase R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 1935).

La expresión «natural» implica aquí un juicio axiológico. No se emplea en este sentido la palabra «natural» cuando se trata

de expresar con ella lo contrario de lo «sobrenatural». Con esa palabra se expresa el hecho de que una cosa o un proceso pertenece a la esfera ontológica de la Naturaleza, tal como ha sido descrita arriba.

San Pablo llama reino de la «carne» a todo el sector del orden natural de la Creación. Esa palabra no designa la sensualidad como realidad opuesta al espíritu, a la no sensualidad. Designa más bien el estado del hombre que sólo vive de sus fuerzas, del que está sometido al mundo, es decir, el estado de la existencia inmanente. Lo contrario de la «carne» no es la existencia dominada por el espíritu, sino la vida llena del Espíritu Santo, y que radica en un fondo trascendente en Cristo.

2. Con esto podemos pasar a dar el concepto de *sobrenatural.*

a) La palabra *sobrenatural* ha pasado por varias etapas de desarrollo antes de llegar a ser empleada en la Teología en el sentido que ahora tiene. Véase la amplia exposición de H. de Lubac, *Le surnaturel. Etudes historiques,* 1946. Aquí nos vamos a limitar a exponer lo más importante. El punto de partida lo constituyen las palabras griegas *hyperkosmios, hyperphysis, hyperouranios* y otras parecidas. Se encuentra ya en la filosofía griega (estoica, platónica, neoplatónica) y tienen un significado simultáneamente espacial y cualitativo. En sentido espacial designan el lugar de los dioses, ubicado más allá de la tierra y aun más allá del cielo físico subdividido en varias esferas superpuestas. En sentido cualitativo designan el misterioso modo de ser de los dioses. En la Sagrada Escritura y en los Santos Padres encontramos estas expresiones y otras semejantes empleadas también en doble sentido, aunque predominando el cualitativo. El sentido local sólo sirve para expresar simbólicamente la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre (cfr. vol. I, § 41). Esto aparece con toda claridad cuando San Pablo escribe a los efesios *(Eph.* 4, 14): "El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo." O cuando Cristo dice de sí mismo que es de arriba, mientras que sus oyentes, que no le comprenden, son de abajo *(Io.* 8, 23). Con frecuencia los Santos Padres han acentuado enérgicamente el significado simbólico de las expresiones locales. Orígenes, por ejemplo, dice que si se trasciende todo lo material y si se remonta el cielo mismo se llega hasta el ser de Dios, eterno, atemporal y aespacial *(In Johannem,* 19, 5; PG 14, 564-68; véase *In Canticum,* 1, 2). Lo mismo afirman San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa y otros. Las correspondientes palabras griegas se traducen al latín con expresiones tales como supermundiales, *supermundanus, ultra mundum, extra mundum,* mundo superior, *supernus.* También estos términos, lo mismo que los modelos griegos, significan la morada y el modo de ser de Dios, predominando también aquí el segundo sentido. El otro sentido es, como dicen también los Padres Latinos, símbolo de la trascendencia divina. Claudianus Mamertus (muerto

en 474), por ejemplo, rechaza la idea de que el hombre ha de subir a un lugar superior para llegar hasta Dios. Con ironía pregunta qué valor tendría el que el hombre pudiese hacer competencia a los ángeles *(De statu animae* 2, 12). San León el Grande (sermón sobre la ascensión de Cristo) declara que cuando Cristo se elevó sobre las nubes dejó tras de sí toda la dignidad y grandeza de las cosas creadas. En cuanto a San Agustín, véase *Johanem Tract.,* 38, 4 (§ 41 B).

De vez en cuando encontramos también las expresiones *para physin,* es decir, *praeter naturam* o *contra naturam.* Pero raramente tienen el significado de *hyper physin,* es decir, *super naturam.* En general designan un estado de desorden.

Por lo que se refiere a la realidad que designan tales expresiones, conviene advertir que éstas se refieren en primer lugar a Dios mismo y en segundo lugar a la benevolencia divina y a los dones que de ella emanan. Dios es superior a todos los campos ontológicos de nuestra experiencia. En el mismo sentido que las expresiones supramundano, supracelestial se emplean las expresiones supertemporal, eterno, invisible, misterioso, superesencial, debiendo observarse que expresiones tales como la última se encuentran sólo en los escritos de Seudo-Dionisio Areopagita, influenciados por la filosofía neoplatónica. Según este autor Dios es el superexistente, superesencial *(hyperon, hyperousios, hyperousiotes, hyperousios ousiomenos,* etc.). En el sector de la lengua latina se dice en su lugar: *Ultra Substantiam.* Juan Escoto Eriugena escribe *(In opuscula sacra Boethii):* "Ultra substantiam, id est hyperousios est deus..., id est quae excedat omnem substantiam." En *De divisione naturae* (lib. 1, 14; *PL* 122, 406 D): "Nam qui dicit: superassentialis est, non quin est dicit, sed quid nos est; dicit enim essentiam non esse, sed plusu quam essentiam." Aquí se dice, pues, que Dios es sobreesencia, sobrenaturaleza.

En todas estas fórmulas las palabras sobremundo, sobreesencia, supermundano, superesencial no tienen el mismo significado que las palabras "sobrenatural" y "sobrenaturaleza", tal como hoy las entendemos. Antes bien, se emplean en sentido general para designar la trascendencia de Dios. Se adaptan, no obstante, para recibir el sentido que aplicamos nosotros a las expresiones en cuestión.

Esto puede decirse, sobre todo, de la palabra *supernaturalis,* es decir, de la palabra que más tarde había de convertirse en término técnico para expresar la idea de sobrenatural en sentido estricto. Esta palabra se encuentra por primera vez en una traducción de la carta 19 de San Isidoro de Pelusio, hecha, probablemente, por el diácono romano Rusticus. He aquí el pasaje original: "*Eum vero qui homo est divina et supernaturalia quaedam loqui, summae presumtionis est.*" Esta palabra se convirtió en elemento esencial del lenguaje teológico del Occidente en la traducción de las obras del Seudo-Dionisio Areopagita, llevada a cabo por Hilduin y Johannes Scotus Eriugena. Los dos emplean además la palabra *supernaturalis,* término de significado parecido: *superexcellens, superessentialis, supersubstantialis.* Juan Escoto Eriugena emplea en sus propias obras la palabra *supernaturalis* y otras de ella derivadas. Con esas expresiones designa la trascendencia de Dios y nuestra participación en la vida trascendente de Dios. El Dios superesencial y sobrenatural entra en nuestra naturaleza. De este modo lo sobrenatural se hace natural. Viceversa, mediante Cristo el hombre es elevado a un estado de *supernaturalis excellen-*

tia. La divinización del hombre sucede mediante la *ineffabilis* y *supernaturalis gratia.* Mediante Cristo, el hombre puede ascender *supernaturaliter et superessentialiter* hasta Dios. El hombre renovado en Criso es elevado hasta Dios por encima de todo lo creado. El don de la gracia no queda dentro de los límites de lo creado, no obra tampoco de un modo natural, sino *superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes.*

Es cierto que habían de pasar todavía de cuatro a cinco siglos antes de que la expresión *supernaturalis* llegase a generalizarse. En el siglo XII se emplea raramente. Lo encontramos, por ejemplo, en Hugo de San Víctor (*Expositio in hierarchiam caelestem,* 1, 4; *PL* 175, 1002): "Quae sunt ineffabilia et superessentialia et supernaturalia omni creaturae... Quae divinitati naturaliter insunt, quoniam ex ipso sunt... quod enim semper inest, naturaliter est; quod autem idem est, supernaturale est." San Anselmo de Canterbury y San Bernardo de Claraval no emplean esta palabra. Tampoco suele encontrarse en los autores de las *Sumas* y *Sentencias* del siglo XII. A partir de Santo Tomás de Aquino se va generalizando el empleo técnico de este término para designar la esfera de lo "sobrenatural", entendido en sentido teológico estrictamente tal. El *Magisterio Eclesiástico* emplea esta palabra por primera vez en las *propositiones* vigésimaprima y vigésimasegunda de la bula de Pío V contra Bayo, en el año 1567. Y sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX ofrece la Teología un estudio sistemático de lo sobrenatural.

b) De este estudio somero de la historia de la palabra «sobrenatural» puede deducirse ya el *sentido objetivo* de la misma.

Dios ha elevado la Naturaleza a un estado de existencia sobrenatural. O para expresarnos de otro modo: Dios ha implantado lo sobrenatural en la Naturaleza. Dios ha creado de la nada las criaturas y las ha puesto en el ámbito externo de su vida divina y de su bondad, elevándolas, además, al ámbito interno de su amor y de su vida. Las ha hecho partícipes de su vida interna y oculta, de una vida que de por sí no aparece en la Creación. Dios se ha revelado a sí mismo, ha revelado su propia interioridad. Sólo en este caso puede hablarse de autorrevelación divina en sentido estricto. Dios no solamente ha dado el ser a las criaturas, se ha dado a sí mismo, por decirlo así. En doble sentido: Dios les ha manifestado su propia vida interior y mediante la palabra reveladora las ha llamado para que tomen parte en los misterios de su vida trinitaria. La palabra reveladora de Dios posee fuerza y eficacia. Es a la vez espíritu y poder. En la Revelación, Dios comunica a las criaturas su propia vida. La criatura responde a la autocomunicación y autorrevelación divinas apropiándose mediante la fe la vida de Dios. La vida interior de Dios se nos manifiesta en Cristo. El que quiera apropiarse en la fe la vida de Dios, sólo

puede hacerlo mediante Cristo. La autorrevelación de Dios en Cristo es el mundo de lo sobrenatural. La vida en y con Cristo es existencia sobrenatural.

Sobrenatural es, por consiguiente, *lo que sobrepasa la esencia, las fuerzas y las exigencias de la Naturaleza,* lo que no es un elemento esencial de la Naturaleza, lo que no se deriva de la esencia, disposiciones, fuerzas, propiedades y actividades de la Naturaleza, lo que no es necesario para la conservación, desarrollo y perfeccionamiento de la Naturaleza, lo que no puede ser contenido de la Cultura, lo que sobrepasa y trasciende todas estas cosas. Como quiera que Dios, lo mismo que ha creado las criaturas de la nada, por amor libre e inmotivado, las ha llamado a que participen en su vida interior, siendo la automanifestación de Dios, en un sentido más profundo, revelación de su amor difusivo, el concepto de «sobrenatural» implica también la idea de gracia, de benevolencia, de libre donación de sí mismo. La Teología dice que lo sobrenatural ha sido «añadido» a la Naturaleza, libremente, en un acto de amor absolutamente generoso («supernaturale est *donum naturae indebitum et superadditum*»).

c) Mientras que en la Teología actual las palabras "sobrenatural" y "*superadditum*" (sobreañadido) tienen el mismo significado y se explican mutuamente, en la Teología de la Edad Media no se encuentra todavía la palabra "sobreañadido" o se emplea en un sentido distinto. Juan Escoto Eriugena la emplea frecuentemente, pero, lo mismo que en San Gregorio de Nisa, designa la miseria humana causada por el pecado. Según San Gregorio de Nisa es "natural" para el hombre vivir una vida parecida a la de la "naturaleza" de Dios. La vida sensual y carnal es una ulterior "añadidura". Solamente aquí y allá, por ejemplo en Dídimo el Ciego, se encuentra esa palabra con un significado parecido al actual. Dídimo declara que Dios comunicó al hombre una ulterior y especial facultad auditiva por medio de la cual podía percibir los mensajes espirituales. En el Occidente se generaliza la palabra en cuestión en el siglo XIII, sin significar inmediatamente lo que hoy designamos con ella. H. de Lubac *(l. c.)* observa que en el lenguaje teológico medieval esa palabra no se refiere a la meta final del hombre, a la visión de Dios, sino que se designan con ella los medios de que el hombre necesita para alcanzar tal meta. Según Lubac, todos los teólogos medievales, incluso Santo Tomás de Aquino, de acuerdo con la doctrina de los Santos Padres, afirman que la visión de Dios es el destino natural del hombre. Sólo en cierto sentido podrá decirse que ese destino es una meta sobrenatural. Francisco de Sylvestris (de Ferrera, muerto en 1528) reproducirá exactamente las enseñanzas de Santo Tomás cuando escribe: "De la visión de la esencia divina se dice que es la meta sobrenatural, no porque no pueda ser deseada naturalmente, sino porque no se puede adquirir con solas las fuerzas de la naturaleza." Santo Tomás

mismo escribe (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 130): "Cada una de las cosas es ordenada hacia la finalidad que le corresponde mediante el concepto racional de su forma. Ahora bien, la finalidad hacia la cual se halla orientado el hombre en virtud de la gracia divina es superior a la naturaleza humana. Por consiguiente, además de la naturaleza tiene que poseer el hombre una forma o perfección sobrenatural mediante la cual es adecuadamente orientado hacia dicha finalidad. El hombre tiene que llegar a su propia meta final mediante actos propios. Ahora bien, todas las cosas obran en correspondencia con su propia forma. Por consiguiente, para que el hombre pueda alcanzar su propia meta final mediante actos propios tiene que habérsele concedido una forma superior cualquiera en virtud de la cual sus actos adquieren eficacia en lo que concierne al merecer la meta final."

d) Lo sobrenatural, entendido de este modo, no debe confundirse con lo *sobrenormal* (telepatía y semejantes fenómenos del ocultismo), anormal, supersensual y espiritual. Todos estos conceptos quedan dentro del ámbito de la Naturaleza, ya sea que se trate de la no estructurada por el hombre o de la estructurada (= cultura). En el lenguaje no teológico, la palabra «sobrenatural» se emplea con alguna frecuencia en ese sentido, lo mismo que para designar lo divino. En lo concerniente a la comprensión del Cristianismo, hay que distinguir con todo rigor entre Dios como hacedor de la Creación (del orden natural) y Dios operador de la gracia (del orden sobrenatural).

e) *Sobrenatural en sentido estricto* es la participación de la criatura en la gloria interna de la vida divina. En un *sentido más amplio* se llaman también sobrenaturales realidades y procesos mediante los cuales la criatura no es elevada por encima de la Naturaleza para tomar parte en la vida trinitaria de Dios, sino que la perfeccionan dentro del orden natural, pero mediante una intervención extraordinaria divina. Aquí el concepto de sobrenatural tiene el significado de extraordinario, de sobrenormal, aunque lo «extraordinario» no se deba al hombre, sino a la intervención de Dios. Esta especie de sobrenaturalidad se llama *preternatural*, mientras que la otra arriba descrita es lo *sobrenatural propiamente tal*. Lo extranatural (*praeternaturale*) dice relación a individuos o acontecimientos particulares (milagros), mientras que lo sobrenatural se refiere a la Creación total. Lo que para una naturaleza dada puede ser extranatural (por ejemplo, el habla para los animales), puede ser una cosa natural para otro ser. Lo sobrenatural estrictamente tal es natural sólo para Dios, de un modo tan peculiar que de ninguna

manera puede corresponder por naturaleza a una de las criaturas. En el sector del conocimiento, lo sobrenatural se convierte en lo *suprarracional, sobrerracional.* Con esta expresión designamos «lo que a causa de plenitud ontológica trasciende la capacidad cognoscitiva de una razón creada, especialmente de la humana» (Brugger).

f) De esta definición de lo sobrenatural se deduce que con esta palabra se designa la esfera que en la Sagrada Escritura y en la literatura patrística se denomina con el término *espiritual* (en el sentido de «perteneciente al Espíritu Santo»), *celestial, angelical.* La misma significación tienen las expresiones paulinas «Cristo en nosotros», «nosotros en Cristo» y «con Cristo». En la baja Edad Media se emplea la palabra «cristiforme». Empleando de nuevo esta expresión se evitarían los equívocos de la palabra sobrenatural. Es posible que también la palabra «cristiano» se adaptaría bien a reproducir el sentido del estado de cosas a que se refiere la palabra «sobrenatural», si no hubiese sido despojada casi totalmente de todo sentido, por emplearse impremeditadamente. Hasta cierto punto peligrosa parece ser la palabra «sobrenaturaleza», propuesta por Scheeben. Con facilidad, esa palabra hace surgir la idea de una realidad sobrenatural sustancialmente completa que existiese más allá de la naturaleza, o la idea de una realidad que sirviese de fundamento a la naturaleza. J. M. Ripalda (muerto en 1648) empleó ya la misma expresión. En la época de los Santos Padres y en la Edad Media se emplea también la palabra «sobrenaturaleza», pero no designa la vida sobrenatural donada por Dios, sino la esencia de Dios en cuanto que trasciende la naturaleza y la creación entera. Tauler la emplea una vez para designar la naturaleza sobrenaturalmente elevada, es decir, para designar el conjunto de realidad natural-sobrenatural (en *Libro de la eterna sabiduría*, c. 24): «La naturaleza se convierte, por tanto, en sobrenaturaleza.» Con la palabra «sobrenaturaleza» se designa hoy la totalidad de lo sobrenatural y toda su riqueza.

§ 115

Conexión entre el orden natural y el sobrenatural

1. De todo lo dicho hasta ahora se deduce la diferencia y conexión que median entre el orden natural y sobrenatural. Aunque ambos órdenes sean totalmente distintos, es preciso no separar el uno del otro. Conviene, ante todo, destacar su peculiaridad para comprender así adecuadamente la unión. La supresión de las fronteras conduce o bien a la negación de la naturaleza o bien a la negación de lo sobrenatural. Del mismo modo, es absolutamente indispensable destacar la conexión entre el orden natural y sobrenatural, así como el modo de conexión. De lo contrario, la fe y la vida quedarían convertidas en estructuras totalmente autónomas. Lo mismo que Pío IX (D. 1671) acentúa la conexión necesaria que existe entre el orden natural y el sobrenatural, por haberlo dispuesto Dios de esta manera, así también condena el Concilio Vaticano la confusión de la naturaleza y la gracia. Fuera del ámbito divino existe solamente un orden, el cual es al mismo tiempo natural y sobrenatural: el orden de la naturaleza sobrenaturalmente elevada. La naturaleza «sobrenaturalmente» intacta no existe en ninguna parte (véase el *Tratado sobre la Redención*).

2. Dios no se ha decidido en el transcurso del tiempo a perfeccionar el orden natural mediante la comunicación de fuerzas sobrenaturales. Antes bien, el plan de la creación está desde un principio ordenado hacia la elevación sobrenatural de la naturaleza. Como quiera que Cristo es el fundamento existencial del orden sobrenatural, la creación, desde el primer momento de existencia, se halla en un estado de expectación de la filiación divina que le ha sido prometida en el Primogénito. El plan divino de la Creación es cristocéntrico (W. Tr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937, 86).

Podemos dar un paso hacia adelante y afirmar que en el plan divino de la creación, la naturaleza sobrenaturalmente elevada es el *fin primario de Dios* y la naturaleza el *fin secunda-*

rio. En efecto, la realidad existente fuera de Dios está al servicio de la revelación de la gloria de Dios. La realidad sobrenatural manifiesta la gloria de Dios mejor y con mayor plenitud que la naturaleza. La última revela solamente el aspecto exterior de la divinidad, mientras que la primera revela la vida interior de Dios. Lo «superior» es amado por Dios con un amor más fuerte, íntimo, vital y poderoso que lo inferior» (aunque también esto sea inconmensurablemente grande). Ahora bien, si aún las cosas existentes fuera de Dios constituyen una totalidad bien ordenada en la cual lo inferior sirve a lo superior, en la cual hay jerarquía y subordinación, se explica de por sí que lo sobrenatural no puede ir supeditado a lo natural, sino al contrario. Dios ha creado lo natural en vistas a lo sobrenatural.

3. Como quiera que en Cristo queda resumido el mundo de lo sobrenatural, de la anterior constatación se deduce que Dios *ha creado el mundo por amor a Cristo*, y se deduce también, por consiguiente, que la naturaleza humana de Cristo es, comparada con el mundo, el fin primordial de la Creación. En el *Tratado sobre la Iglesia* veremos, al precisar este punto, que Dios ha creado el mundo en vistas al Cristo consumado en la Iglesia (§ 167). Como quiera que el Cristo resucitado y glorificado es el fin último de toda la actividad divina y el arquetipo y forma consumada del hombre y del mundo, los llamados «cielo nuevo» y «tierra nueva», cuyo centro es el Cristo glorificado, deben ser considerados como fin primordial del plan de la Creación. Como quiera que el Cristo glorificado cuya gloria se transparenta a través de la creación transformada, es la manifestación perfecta del poderío de Dios, empleando un concepto-clave con que los Profetas y los sinópticos designan la actividad histórica de Dios, podríamos decir que el Reinado, el Poderío y la gloria de Dios constituyen el plan y el fin primordial de la Creación. El *eón* actual del mundo, con su forma de caducidad, ha sido querido y creado por amor del *eón* futuro, en que resplandecerá la forma consumada de la gloria de Dios. Antes de la creación del mundo, Dios nos ha elegido para que seamos santos e irreprochables (*Eph*. 1, 4). El cielo nuevo y la tierra nueva son nuestra última y perfecta promesa. Por decirlo así, Dios ha creado el mundo para disponer de un lugar en que pudiese derramar los torrentes de su vida divina. Dios ha creado seres ontológicamente autónomos para que existiese

una realidad que había de ser introducida en la interioridad de sus misterios. La naturaleza es querida por Dios sólo en cuanto que es una presuposición de lo sobrenatural. A lo sobrenatural corresponde, pues, la primacía en virtud de su valor interno, superior (entendida la superioridad en el sentido de jerarquía ontológica).

4. Ahora aparece con toda claridad que lo sobrenatural no es una sustancia nueva, sino un nuevo modo de existir de la anterior sustancia, de la sustancia natural. Si fuese necesario señalar a lo sobrenatural un puesto en la clasificación propuesta por Aristóteles, habría que decir que es un «accidente». Huelga decir que la palabra «accidente» empleada por Aristóteles para designar formas ontológicas naturales sólo puede emplearse en sentido analógico cuando se habla de lo sobrenatural (§ 37). Podría temerse que al afirmar que lo sobrenatural es un ser accidental, la realidad sobrenatural queda depreciada, subestimada. Se trata aquí de un vano temor. Aunque el ser accidental quede atrás del ser sustancial en lo que concierne a la forma ontológica, lo sobrenatural es superior aun a la naturaleza más rica y poderosa en lo que concierne a la plenitud y poderío del ser.

La «accidentalidad» de lo sobrenatural implica un doble aspecto: una nueva relación y una nueva incumbencia (nueva unión con Dios y nueva semejanza con Dios). Lo sobrenatural es, pues, un ser relacional (relativo). Mediante la «sobrenaturalidad», la naturaleza adquiere una nueva relación con Dios en cuanto que es elevada a tomar parte en la vida íntima divina. Esta nueva relación contiene y posee plenitud real. Uno de sus resultados es la transformación de la naturaleza, comparándola los Santos Padres con la transformación que se verifica en el hierro cuando pasa al estado de incandescencia, o con el cambio que se verifica en un árbol cuando ha sido injertado. Lo sobrenatural es una fuerza estructurante y formativa. Domina y compenetra la naturaleza grabando en ella su propio modo de ser.

5. Y así aparece también claro lo siguiente: Siendo lo sobrenatural una realidad «añadida» a la naturaleza, ésta no queda destruída ni aniquilada, sino al contrario, queda aún más apartada de la nada; es elevada a una esfera del ser más cerca-

na a Dios, que es la plenitud del ser, y, por consiguiente, menos amenazada por la nada. La naturaleza es elevada hasta un más allá situado allende de la naturaleza. Pero conviene tener siempre presente que es la naturaleza la realidad elevada. Sigue subsistiendo, pero queda transformada, recibiendo en la transformación un nuevo modo de ser.

La Escolástica enseña: *La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la eleva y perfecciona,* no sólo en lo concerniente a su ser natural, sino también en cuanto que la eleva a una esfera ontológica superior, distinta, propia de Dios.

La trascendencia de este postulado, que será explicado ulteriormente, aparece con toda claridad cuando dejando de hablar de la naturaleza en general hacemos referencia a una naturaleza real, determinada, *hic et nunc* existente. Ese postulado quiere decir, pues, que la gracia presupone la naturaleza del hombre, de la mujer, del niño, del joven, del hombre maduro y anciano, que se presupone la peculiaridad nacional, la germana, la eslava, la romana. En esta naturaleza concretamente determinada se derrama la realidad sobrenatural. Esta naturaleza concretamente determinada se conserva y queda transformada. Con todas sus peculiaridades es elevada hasta el reino de lo sobrenatural sin ser destruída. Cristo se apodera de la naturaleza y la introduce en el recinto de su propia vida divina. Como quiera que no se destruyen las peculiaridades de cada una de las naturalezas concretas, en el reino de la gracia de lo sobrenatural, el hombre se comportará de otra manera que el párvulo, el hombre de otra manera que la mujer, el germano de otra manera que el romano, etc.

En favor de esta afirmación, en lo referente a la fe sobrenatural, puede aducirse la autoridad de Santo Tomás de Aquino Según él, lo conocido está en el cognoscente según el modo de ser del cognoscente. Este axioma tiene validez no sólo con respecto al conocimiento natural, sino también con respecto al conocimiento sobrenatural (la fe). La vida de la gracia en el hombre está matizada por peculiaridades individuales como la edad, el sexo, la ascendencia y la nacionalidad. Negar esto equivaldría a negar la naturaleza creada por Dios. Estas reflexiones no constituyen un peligro para la unidad de la vida en la fe. Sólo se afirma con ellas que la realidad que se manifiesta mediante la Revelación sobrenatural en Cristo es recibida de un modo especial por cada uno de los que la reciben, que cada uno de los

hombres recibe la autocomunicación divina, única e idéntica, de acuerdo con las peculiaridades de su modo de pensar, de sentir y querer. Véanse explicaciones detalladas en el § 172 y sig.; § 190; véanse también §§ 24 y 63. Véase el *Tratado sobre la unión hipostática y la doctrina de la gracia santificante.*

El axioma escolástico antes mencionado puede interpretarse de dos maneras. Se puede afirmar con él que la naturaleza es un presupuesto lógico, a su vez, metafísico de lo sobrenatural. La naturaleza debe ser considerada como una especie de soporte de la gracia. Aun bajo la influencia de lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo naturaleza. El hombre divinizado sigue siendo hombre y en cuanto tal es transformado por la gracia. Además puede afirmarse con dicho principio que la gracia se une armoniosamente con la naturaleza, que aquélla se adapta a ésta, que entre lo natural y lo sobrenatural no hay oposición alguna, que median entre ambas relaciones de correspondencia y armonía. Mientras que el axioma escolástico, entendido en el sentido primeramente expuesto, es completamente exacto, en lo que concierne al sentido expuesto en segundo lugar hay que hacer algunos distingos, por estar expuesto a ser entendido de un modo semipelagiano. Sucedería esto en el caso de que se pretendiese afirmar que una naturaleza de por sí más noble y mejor es fundamentalmente un más adecuado y mejor soporte para la gracia, que hay que esmerarse en el desarrollo de la naturaleza (por ejemplo, del cuerpo), para convertirla en un terreno apropiado para la actividad de la gracia, y, viceversa, que una naturaleza mala, debilitada y enferma no puede ser una buen presupuesto para la gracia. Esta interpretación, llevada a sus últimas consecuencias, puede conducir a errores naturalistas, teóricos y prácticos. Aunque en algunos casos una naturaleza debilitada puede ser un mal soporte para la actividad de la gracia, no puede hacerse de ella un principio. Lo sobrenatural goza de cierta independencia con respecto a las apoyaturas naturales como la fuerza o la salud corporal, la agudeza intelectual y aun la fuerza de voluntad. La madurez de la vida de comunión con Cristo no presupone la madurez de la vida natural.

Un somero *estudio histórico* contribuirá a esclarecer el verdadero sentido del axioma escolástico. En la *época de los Santos Padres* no se conoce ese principio, aunque en los escritos patrísticos se encuentran ya los elementos con que la Edad media le ha dado forma determinada. La distinción entre lo natural y sobrenatural aparece por primera vez en San Ireneo. Denomina *eikón* la realidad natural, y *homoiosis* la realidad sobrenatural (imagen y semejanza). La *eikón* es una presunción de la *homoiosis*. Esta perfecciona a aquélla. San Atanasio desarrolla estas ideas. Según él, el Logos se ha hecho hombre para que el hombre sea deificado. Al recibir el Espíritu Santo no quedamos despojados de nuestra naturaleza. El poder ser hijos de Dios, gracia recibida mediante la encarnación de Cristo, es, según San Atanasio, una gracia que nos hace capaces de recibir a Dios en nosotros. Los capadocios aportan nueva luz sobre el particular. Al hablar de los ángeles, San Basilio afirma que juntamente con la esencia recibieron la santidad del Espíritu Santo. Es él el primero que, con respecto al mundo de los puros espíritus, afirma la existencia de una armonía entre lo natural y sobrenatural. En San Gregorio Nacian-

ceno, la expresión "consumación" se convierte en término técnico con que se designa la divinización sobrenatural. La consumación es una transformación del hombre entero. Según San Gregorio de Nisa, con el primer nacimiento Dios ha dado a la naturaleza la semejanza consigo mismo. La gracia del bautismo no modifica la estructura de la naturaleza humana.

Los Padres latinos se inclinan a considerar la gracia más bien como ayuda y fortalecimiento de la fuerza moral del hombre. San Agustín acentúa que la gracia no suprime la libertad humana, sino que la fortalece. En una ocasión expresa de la siguiente manera la relación entre gracia y naturaleza: Poder tener fe y amor es la naturaleza del hombre; tener amor y fe es la gracia. Esta fórmula llegó a jugar un papel importante en la Edad Media.

San Cirilo de Alejandría continúa la tradición griega. Según él, la fuerza del Espíritu Santo perfecciona la naturaleza. Esa fuerza no destruye la naturaleza, sino que la transforma. En el hombre transformado sigue subsistiendo la propia vida autónoma. La Creación es una esclava de Dios que está al servicio de la actividad sobrenatural divina.

Importancia fundamental adquirieron, en lo que concierne al axioma en cuestión, las enseñanzas del Seudo-Dionisio Areopagita. Según él, lo natural es una presuposición de lo sobrenatural y entre la naturaleza y la sobrenaturaleza hay una relación. La providencia en el orden de la gracia no destruye la naturaleza. Cada uno de los seres recibe la gracia en conformidad con su peculiar modo de ser.

Grande fué la influencia ejercida por el Seudo-Dionisio sobre Maximus Confessor y San Juan Damasceno. Según el principio, la gracia no puede obrar sin la capacidad de recepción de la naturaleza; por otra parte, la gracia perfecciona la naturaleza. Debe mencionarse que la terminología se halla en él ya muy desarrollada. Expresamente afirma en una ocasión: la gracia no puede existir sin la naturaleza.

Resumiendo las etapas del desarrollo que venimos exponiendo podríamos decir: Los Santos Padres destacan tanto la capacidad humana para recibir lo sobrenatural como la analogía entre la naturaleza y la gracia. Lo primero es, sin duda alguna, una enseñanza que se funda directamente en la Revelación. La otra afirmación se deriva de reflexiones especulativas, especialmente del conocimiento de la unidad del devenir cósmico y también de la filosofía platónica y neoplatónica.

En los primeros tiempos del escolasticismo aparece tardíamente la distinción entre la gracia que "cura" o "sana" la naturaleza en su propio ser natural y la gracia que le eleva a una esfera superior *(gratia sanans* y *gratia elevans).* Felipe el Canciller habla de la desproporción que hay entre lo natural y lo sobrenatural (véase A. Landgraf). En Hugo de San Víctor y en Pedro Lombardo encontramos expuesta la doctrina de la armonía entre naturaleza y gracia. A través del segundo se convierte en convicción general del escolasticismo, aunque algunos pensadores, por ejemplo, San Alberto Magno, advierten que hay que guardarse de generalizar el axioma en cuestión. En Guillermo de Auvergne encontramos la expresión siguiente: La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, de modo que aquí se halla ya el tenor literal del principio, aunque no se emplea generalmente.

Como es natural, también Alberto Magno admite que poseemos la ca-

pacidad de recibir la gracia. La gracia comunica perfeccionamiento final a la naturaleza. Por lo general, la naturaleza y la gracia se armonizan mutuamente. San Buenaventura, influenciado por el Seudo-Dionisio, enseña la armonía y analogía entre la naturaleza y la gracia. En varios pasajes declara que la gracia no expulsa la naturaleza. La gracia perfecciona y fortalece la naturaleza. La gracia presupone *(praesupponit)* la naturaleza. El orden de la gracia presupone el orden de la naturaleza. Pero San Buenaventura no presenta ni una explicación ni una limitación del principio de la armonía entre la naturaleza y gracia.

En Santo Tomás de Aquino encontramos la doctrina en cuestión en pleno desarrollo. En todas sus obras declara que la naturaleza es una presuposición de la gracia. En ningún pasaje entiende el axioma en cuestión en el sentido de armonía entre la naturaleza y la gracia, aunque en cierto sentido está convencido de la existencia de esa armonía. Según él, la naturaleza es la sustancia de la cual depende la accidentalidad de lo sustancial. Especialmente afirma que el conocimiento natural es la condición y no la causa de la fe. Los dones de la gracia y de la gloria no se reciben de acuerdo con las disposiciones naturales.

En el tiempo que sigue a Santo Tomás no se encuentra con mucha frecuencia nuestro principio. En las discusiones sobre la gracia vuelve a reaparecer de nuevo. Molina (m. en 1600) emplea la fórmula hoy día habitual: *gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam.* En la aplicación de ese principio va más lejos que Santo Tomás, puesto que admite, lo mismo que San Buenaventura, que el principio en cuestión expresa que la gracia se acomoda a la naturaleza.

Con algunas reservas lo emplea Suárez (m. en 1617). Según él, la gracia presupone la naturaleza. En el orden real, las dos van juntas. Pero Suárez no emplea el principio en el sentido de armonía entre la gracia y la naturaleza, aunque en muchos lugares enseña la existencia de esa armonía.

En las discusiones con Bayo y los jansenistas juega un papel bastante importante el principio en cuestión. Desde ahora en adelante se acentúa cada vez más la doctrina de la armonía entre la gracia y la naturaleza, pero se expone con más precisión y cuidado.

De entre los representantes de la escuela tomista de aquellos tiempos merece ser citado Gotti (m. en 1742). Este afirma que la gracia no destruye la naturaleza, que se derrama en ella según el modo que corresponde a la naturaleza, que eleva y perfecciona la actividad de la naturaleza. Si bien es cierto que Dios da la gracia según las capacidades receptivas de la naturaleza, no obstante la naturaleza es solamente una causa remota y material de la gracia.

En la *Teología de la Ilustración* emplea nuestro principio, sobre todo, Johannes Kuhn, y lo emplea de un modo que amenaza la independencia y peculiaridad de lo sobrenatural. Kuhn tiende a exagerar la importancia de la naturaleza y considera lo sobrenatural como mero perfeccionamiento éticoespiritual del hombre. Para corroborar su opinión cita el pasaje de Santo Tomás: *Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit.* De esa falsa interpretación del verdadero significado del principio en cuestión se deriva su semipelagiano empleo en lo sucesivo. En lucha contra Kuhn, Schäzler y Scheeben hicieron triunfar la correcta interpretación de ese

principio, el cual, según Scheeben, enseña que la naturaleza es una presuposición de la gracia y no la armonía entre la naturaleza y la gracia.

Ultimamente se ha acentuado la relativa independencia de la sobrenaturaleza y su superioridad comparada con la naturaleza. La misión de lo sobrenatural no consiste en complementar la naturaleza en su propia esfera ontológica ni en sustituir la calidad defectuosa de lo natural. En oposición a las exageradas valoraciones de las presuposiciones de la gracia, hay que decir que la *gracia de la Cruz*—y toda gracia es gracia de la Cruz—presupone una naturaleza *crucificada*, es decir, una naturaleza quebrantada y sacrificada. Aunque este postulado no puede considerarse como principio teológico seguro, no cabe duda alguna que la teoría relativa a la armonía entre naturaleza y gracia tiene que ser completada por la enseñanza de la armonía entre gracia de la Cruz y naturaleza crucificada. El axioma en cuestión no afirma en todo caso que la gracia sustituye los defectos de la naturaleza en la esfera de lo natural. Por otra parte se afirma en él que lo que le falta a la naturaleza en el sector natural lo encuentra mediante la sobrenaturaleza en una esfera superior. Véase J. B. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, en "Scholastik" 20, 1939, 381-406, 535-52. Por lo que se refiere al problema últimamente estudiado (gracia de la Cruz), véase J. P. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1948. Idem, *Eucharistia*, Münster-München, 1947.

6. Lo sobrenatural *sólo puede ser comunicado por Dios a la naturaleza, la naturaleza misma no puede producirlo*. No hay ni disposición alguna, ni esfuerzo, ni genialidad, ni poder capaces de producirlo. La capacidad creadora humana se halla aquí ante un límite absoluto. Porque no hay criatura alguna capaz de sobrepasar las fronteras de este mundo. Por muy alto que suba se queda siempre dentro del mundo. Lo sobrenatural no es una mera culminación o la suprema concentración de lo natural. No se llega hasta la sobrenaturaleza ascendiendo dentro del mundo hasta las elevadas cumbres. Con respecto al mundo, constituye una nueva cualidad ontológica. Por eso no puede derivarse de la tierra. No puede venir de abajo, sino solamente de allende del mundo, de arriba (*Mt.* 16, 17; *Io.* 8, 20). Sólo Dios puede crearlo. Recordemos una vez más que Dios, al crear, pone las cosas y a los hombres en el ámbito externo de su amor. No hay camino alguno que desde allí conduzca hasta el ámbito interior. Más aún, según la doctrina teológica generalmente admitida, ni siquiera puede saber que existe tal espacio. Aunque impulsados por sus fuerzas naturales pudiesen desear la existencia sobrenatural, les falta la posibilidad de alcanzarla. Aun empleando todas sus fuerzas, la naturaleza no es capaz de alcanzar la realidad sobrenatural (§ 202). Desde el or-

den natural hasta el sobrenatural no hay transición alguna. La criatura puede entrar en la esfera interna divina si le abre la puerta que ella jamás podrá abrir. Lo sobrenatural es, pues, pura gracia. Es pura gracia la revelación de la vida interior divina, y pura gracia es también la participación en esta vida.

7. Aunque desde la naturaleza no conduzca camino alguno hacia el sector de lo sobrenatural, hay un camino que desde la vida interior de Dios conduce hasta la naturaleza, el camino de la benevolencia divina. La naturaleza no puede producir la existencia sobrenatural, pero puede recibir la existencia sobrenatural creada por Dios. La naturaleza ha sido creada por Dios y por eso depende totalmente de él; en todos los sectores de su ser va determinado por esta dependencia. La naturaleza no es ni autónoma ni autarca. Está inclinada hacia Dios, existe sólo en cuanto que depende de Dios y encuentra en El su perfección final. El hombre es esencialmente *homo orans*, un ser trascendente. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre (Pascal). Por eso permanece inquieto hasta que no descansa en Dios (San Agustín). La naturaleza, sobre todo, el espíritu creado, están abiertos hacia Dios y pueden, por eso, recibir influencias divinas sin perder su propio ser. Más aún, por ser criatura y debido a la dependencia con respecto a Dios, está obligada a someterse a tales influencias; es decir, la naturaleza existe en una actitud de obediencia. La criatura posee la *potentia oboedientialis*, es decir, la capacidad de servir y obedecer a Dios. Esta capacidad no es una propiedad meramente externa y casual, sino esencial e interna. De esa capacidad puede decirse que es el órgano mediante el cual la naturaleza puede percibir y recibir lo sobrenatural. Santo Tomás de Aquino afirma en una ocasión que la naturaleza está sometida a lo sobrenatural en cuanto que es una realidad que analógicamente ha de ser sobrenaturalmente perfeccionada (*Sententiarum*, I. IV, q. 1. a. 3).

8. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la criatura es sólo capaz de lo sobrenatural o de si además de eso está positivamente orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios.

Según la opinión más general, la naturaleza es solamente «un substrato pasivo» de la gracia. En lo referente a su pura esencia, no está de por sí orientada hacia la perfección sobrena-

tural, sino solamente hacia el perfeccionamiento natural en Dios, aunque gracias a la potencia *oboedientialis* se halle capacitada para recibir influencias sobrenaturales divinas. La naturaleza, junto con su orientación hacia la comunión natural con Dios, es, pues, una realidad completa, cerrada.

Otra opinión afirma que la naturaleza, debido a la peculiaridad de su esencia creada, está orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios, es decir, a tomar parte en la vida trinitaria de Dios. De acuerdo con esta opinión, el espíritu creado, debido a su semejanza divina, está naturalmente orientado hacia lo sobrenatural y posee una capacidad especial para recibir y apropiarse la elevación e iluminación sobrenaturales. No se trata aquí de un poder positivo del espíritu humano. La orientación mencionada no basta de por sí para conducir el hombre a la vida de comunión sobrenatural con Dios. La realización de la perfección final que Dios ha reservado para la naturaleza y hacia la cual está orientada ésta, es pura gracia.

La segunda opinión es la más aceptable. En efecto, la naturaleza ha sido creada por el Dios trino (§ 103); posee, pues, rasgos trinitarios y está orientada hacia el Dios trino. Esta segunda opinión explica mejor el hecho de que la elevación sobrenatural no violenta la naturaleza, sino que la perfecciona. Mejor que la otra opinión destaca la conexión y compenetración mutua de lo natural y sobrenatural dentro del orden del mundo creado por Dios, sin despojar por eso a lo sobrenatural de su carácter sobrenatural.

Ambas teorías aducen en su favor la autoridad de Santo Tomás de Aquino, el cual, en realidad, a pesar del pasaje arriba citado, parece simpatizar más bien con la segunda (véase A. Stolz, *Natur und Ubernatur*, en *Der katholische Gedanke* 9, 1936, 116-23. J. M. Scheeben, *Natur und Gnade*, ed. por M. Grabmann). La opinión de Santo Tomás es tan compleja, que necesita todavía algunas explicaciones. Como quiera que lo sobrenatural no es sino la participación en la vida trinitaria divina, es decir, la visión del Dios trino, el problema de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural se convierte en el problema de la relación en que lo creado se encuentra con respecto a la visión de Dios.

En la obra citada, Lubac cree poder demostrar que los Santos Padres, lo mismo que los teólogos medievales, han defendido la doctrina de que la visión de Dios es connatural al hombre, por ser éste un ser dotado de

espíritu. Por eso también el hombre desea ver a Dios con un deseo natural *(desiderium naturale)*. La visión de Dios es algo tan natural al hombre, que éste no puede alcanzar su perfección final sino a condición de que se le permita ver directamente a Dios. Más aún, Dios no hubiese podido señalar al hombre una finalidad inferior, una finalidad puramente intrahumana, ya que la visión de la Verdad y del Amor en persona es *connatural al espíritu*. Para alcanzar esta meta, el hombre necesita de la gracia. Según esta explicación la naturaleza está de por sí orientada hacia una meta que de por sí no puede alcanzar. Para llegar hasta la meta que le ha sido señalada, la naturaleza humana necesita de la fuerza del Dios misericordioso. La gracia de Dios no se mostraría, pues, en el hecho de que Dios promete al hombre algo que éste de por sí no puede esperar ni desear—puesto que, en realidad, desea y espera la visión de Dios—, sino en el hecho de que Dios crea una criatura dotada de espíritu, es decir, en el hecho de que crea un ser de tal categoría que su vida sólo puede hallar la debida consumación en la visión de Dios, así como el hecho de que Dios no le deje en un estado de insatisfacción, sino que antes y después del pecado le comunica las fuerzas que necesita para alcanzar lo que debe alcanzar de acuerdo con la estructura de su esencia.

La opinión según la cual el hombre es naturaleza pura *(natura pura)* a la cual Dios, además de la finalidad natural, ha comunicado una finalidad sobrenatural y adicional, ha surgido, como afirma Lubac, en el siglo XVI. Su punto de partida lo constituyen las reflexiones sobre el poder absoluto de Dios del escolasticismo tardío, la filosofía del Renacimiento, una época en que vuelve a renacer la filosofía griega, especialmente la aristotélica, y, además, la mentalidad moderna tal como se manifiesta, sobre todo, en Descartes. Se deriva, pues, según Lubac, más bien de la *ratio* que de la *fides*. Las reflexiones en primer lugar enumeradas condujeron a la conclusión de que Dios, debido a su poder absoluto, pudo señalar al hombre una meta natural, intramundana, y que si hizo más en favor del hombre se debe ello a un acto de libre y soberana gracia. La filosofía moderna, por otra parte, considera al hombre como sustancia natural a la vez espiritual y corporal. Lo mismo que la definición aristotélica "*homo est animal racionale*", prescinde las relaciones que unen al hombre con Dios. Una teología que tome como punto de partida esta concepción del hombre tiene que prescindir de la visión de Dios, hacia la cual está orientado el hombre. Según Lubac, algunos teólogos dominicos, apartándose de su maestro Santo Tomás, han sido los primeros en enseñar la teoría de que la naturaleza pura no está de por sí orientada hacia la visión de Dios, de modo que ésta no es más que una finalidad sobrenatural sobreañadida por la gracia de Dios al destino natural del hombre. Sucedió esto a principios del siglo XVI. El general dominico Thomas Vio de Cayetan (muerto en 1534), el dominico Chrysostomus Javellus y Konrad Koellin, regente de los estudios generales de los dominicos en Colonia (muerto en 1536), han introducido estas enseñanzas en la Teología moderna. El *Príncipe de los Tomistas,* Johannes Capreolus (muerto en 1444), no las conocía todavía. El teólogo dominico Domingo Soto (muerto en 1560), que jugó un papel importante como teólogo del Concilio de Trento, afirmó que era tergiversar la verdadera doctrina de Santo Tomás ("plane est mentem d. Thomae detorquare") el atribuirle la opinión de que hay una meta natural del hombre. Su discípulo Francisco de Toledo (muerto

en 1596), cardenal jesuita, escribe lo siguiente: "In nobis inest naturale desiderium et appetitus naturalis videndi deum. Haec conclusio est contra Caietanum, et est sententia Scoti, et indubita sancti Thomae." Wilhelm Estius (muerto en 1612), exégeta holandés, escribe: "Sic enim sentiunt sanctus Thomas et Scotus in prologo 1. Sententiarum, ac rursum Scotus et Durandus in hanc distinctionem et post eos Dominicus ibidem, refragante licet Cajetano. Probatur auten ex Augustino" (*in 4. Sententiarum d. 49, n. 1*). Luis Molina (muerto en 1600) se expresa del mismo modo: "Communior Scholasticorum sententia asserit in nobis inesse appetitum naturalem ad beatitudinem in particulari, atque ea de causa, illam dicendam esse finem nostrum naturalem, non quoad assecutionem et simpliciter—ea enim ratione omnes fatentur dicendum esse simpliciter finem nostrum supernaturalem—, sed quoad appetitum et potentiam passivam" (*Commentarius in priman partem* q. 12, a. 1). Vázquez (muerto en 1604), jesuita como el anterior, teólogo de agudo ingenio y muy crítico, afirma, con respecto al problema de si las criaturas racionales poseen un deseo natural de ver a Dios, han surgido varias opiniones: "Quarta est opinio recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sedsolum capacitatem et potentiam, quam vocant obocdientialem" (in primam secundae q. 5, a. 8). Lo mismo enseña Suárez en su obra *De gratia* (prol. 4, c. 1, n. 1): "Cajetanus et moderniores theologi tertium consideravarunt statum, quem pure naturalem appellarunt, qui licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis."

Resulta, pues, según Lubac, que una serie de teólogos, pertenecientes a distintas Ordenes religiosas o no pertenecientes a ninguna Orden, han adoptado en el transcurso del siglo XVI la doctrína de los citados dominicos con pleno conocimiento de que se trataba de una innovación. Entre esos teólogos había dominicos, jesuitas, franciscanos y carmelitas. Lubac nombra, entre otros, a Vázquez, los teólogos carmelitas de Salamanca, Domingo Viva, Martínez. Suárez, más que ningún otro, ha contribuído a propagar las nuevas enseñanzas. Suárez toma como punto de partida la siguiente reflexión: A cada una de las criaturas le corresponde un fin adecuado a su esencia y que puede obtenerse con el empleo de las fuerzas naturales solas. La tendencia innata de cada criatura ha de dirigirse hacia un fin que se halla dentro de lo naturalmente asequible. La afirmación según la cual la tendencia natural del hombre está dirigida hacia la visión de Dios, es decir, hacia un fin que no puede alcanzarse con solo las fuerzas de que el hombre dispone naturalmente es, según Suárez, racionalmente inadmisible. Con ello se introduciría una contradicción interna dentro de la naturaleza, la contradicción entre el deseo del hombre y sus propias fuerzas. Estas reflexiones de Suárez han dominado en la teología del tiempo que le sigue, la cual admite la existencia de un fin inmanente, es decir, asequible mediante las fuerzas naturales. Francisco Silvestre de Ferrara había escrito ya antes sucintamente en su comentario de la Suma contra los gentiles: "Natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturae limites." Los partidarios de la antigua doctrina no han dejado de ocuparse de este problema. Poco más o menos lo resuelven a la manera de Walter de Brujas (*Quaestiones disputatae,* q. 9; ed. de E. Longpré, pág. 9,: "Nom omnis appetitus creaturae rationalis perficitur per actionem naturae, sed divinae potentiae et ideo non est otiosus nec frustra, quia nobilius perficitur per agens supernaturale, quam per naturale." El

mismo Santo Tomás de Aquino escribe lo siguiente *(De malo,* q. 5, n. 1): "Multo enim malius est, quod est capax magni boni, quamvis ad illum obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quo non est capax nisi parbi boni, quod tamen absque exteriori auxilio consequi potest." En la *Suma Teológica* (I 2, q. 5, ad. 2um) leemos: "Nobilioris conditionis est natura, quae potest consegui perfectum bonum, licet indigat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quidam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio... Et ideo creatura rationis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc auxilio divino, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae." *Quaestio* 109 a., 4 ad. 2um: "Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophie in 3 Eth., quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus." Contra los argumentos de la nueva opinión se aducen siempre de nuevo los argumentos expuestos ya por San Agustín. Según él, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y por eso está orientado hacia la visión de Dios, siendo, por consiguiente, capaz de Dios. Toledo (muerto en 1596) escribe lo siguiente (en *In.* 4, *Sententiarum,* d. 49, q. 2, a. 1): "Quod homo sit imago et similitudo Dei est naturale; nam quando dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, naturam nostram ipsam designavit. Similitudo aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei vivendi, sed naturalem et inclinationem. Nam simile naturaliter appetit suum simile." Lubac afirma que el *Catecismo Romano* (impreso a mediados del siglo XVI), es decir, en el tiempo en que estaba generalizándose la nueva opinión, parece desconocer tal opinión y representa la doctrina de Santo Tomás. Aquélla fué convirtiéndose en opinión común en relación con las discusiones sobre la gracia a que dieron lugar los errores de Bayo y Jansenio. Lubac muestra que sus doctrinas son totalmente distintas de las que defendieron, según su exposición, los Santos Padres y los teólogos medievales. En oposición a ellos, Bayo piensa de un modo pelagiano. A diferencia de Pelagio, acentúa, es verdad, la miseria del hombre. Pero cree que el hombre puede exigir que Dios le ayude. Según él, el hombre es un mendigo espiritual, un mendigo arrogante e importuno. Cree poder convencer a Dios. En su relación con Dios aparece como parte exigente, mientras que, según los Santos Padres, se trata de una relación de amor y confianza. Explicaciones detalladas en la doctrina sobre la gracia.

La interpretación de Lubac no ha sido generalmente reconocida, a pesar de que este autor se esfuerza por interpretar debidamente los textos. Al contrario, en parte ha sido rechazada con gran violencia, debiéndose observar que sus críticos se han dejado guiar, de vez en cuando, más bien por reflexiones teológicas fundamentales, sin haber podido establecer una perfecta armonía entre las distintas manifestaciones de Santo Tomás, que a primera vista parecen contradecirse.

Próximamente aparecerá una obra de H. Lais *(Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara)* en la cual el autor, tomando como punto de partida algunas observaciones del teólogo neoyorquino O'Connor *(The eternel quest,* 1947), presenta una solución más correcta que la de

Lubac, mostrando que la respuesta de Santo Tomás en lo que concierne al problema en cuestión es sumamente compleja. Según Lais, para interpretar debidamente las enseñanzas de Santo Tomás hay que hacer dos *distinciones:* hay que distinguir entre *appetitus naturalis* del entendimiento y *appetitus naturalis* de la voluntad, y hay que distinguir entre la visión de Dios considerado como primer motor y la visión del Dios de la Revelación.

El deseo natural del hombre *(desiderium naturale)* implica el deseo natural del entendimiento y el deseo natural de la voluntad. El deseo natural y, por lo tanto, necesario, del *entendimiento* se dirige hacia la visión del Dios conocido por el entendimiento como causa primera. Su deseo de conocimiento sólo queda satisfecho cuando puede contemplar la esencia de la "causa prima", cuya existencia conoce de antemano. Este deseo innato del entendimiento, creado por Dios en el hombre, no puede satisfacerse mediante los procedimientos del pensamiento abstractivo-demostrativo, que constituyen el modo de conocer propio del entendimiento. Resulta, pues, que el hombre, debido a la trascendencia de Dios, no puede satisfacer su deseo natural, supuesto que sólo dispone de fuerzas propias y naturales. El hecho de que el deseo de ver a Dios es un deseo que se deriva de la esencia metafísica del espíritu creado demuestra que la visión de Dios, aunque sobrepase la capacidad natural del espíritu humano, no es una cosa absolutamente imposible para tal espíritu, ni en sí misma contradictoria, sino que de por sí no implica contradicción alguna, siendo *posible,* entendida en este sentido, de tal modo que puede ser realizada por la omnipotencia de Dios. Si Dios quisiera realizarla efectivamente tendría que operar mediante su omnipotencia una elevación e iluminación del espíritu humano, a fin de que éste pueda ver lo que no es capaz de ver con solas sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que Dios *efectivamente* concede al hombre tal visión es un hecho que el hombre no conoce con sus fuerzas cognoscitivas naturales, sino que ha sido revelado por Dios. Las reflexiones naturales pueden demostrar la posibilidad de la visión de Dios considerado como causa primera, nada más. Especialmente, el espíritu humano de por sí no puede saber que la misión de Dios considerado como causa primera es el destino final que Dios le ha señalado, ni puede saber que ese destino final se realizará bajo la forma de visión del Dios trino, es decir, no puede saber que su deseo natural encontrará su satisfacción final en la participación de la vida trinitaria de Dios. Por lo que se refiere a esta última, ni puede conocerla naturalmente ni puede estar naturalmente orientado hacia ella, puesto que el hombre no es capaz de conocer la vida trinitaria de Dios con sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que ha sido llamado a gozar de la visión beatífica es un hecho que nunca podría conocer si Dios no se lo revelase. Santo Tomás escribe lo siguiente: "Dios ha comunicado al hombre el conocimiento de su destino sobrenatural. Este conocimiento sobrepasa la capacidad natural y por eso el hombre no puede adquirirlo con los medios de la razón natural. Por eso, el conocimiento de nuestro destino sobrenatural tiene que sernos concedido por la gracia, a fin de que voluntariamente podamos orientarnos hacia tal destino... Y tiene que ser esto un conocimiento derivado de la fe" *(Summa contra gentiles* III, 149; *loc. cit.,* III, 152; *Quaestiones disputatae de veritate,* 14 a. 2; 27 a. 2; *Summa theologica* I, 2, q. 114, a. 2).

En cuanto al deseo de la *voluntad,* se trata de un deseo orientado ha-

cia la felicidad en general, es decir, hacia algo en que la voluntad pueda hallar una satisfacción correspondiente a su modo esencial de ser: De por sí no se dirige directamente hacia Dios, puesto que en esta vida el entendimiento no puede demostrar ante la voluntad la unión íntima que media entre Dios y la bienaventuranza suprema. La voluntad, pues, no tiende directamente hacia Dios considerado como su bien supremo. Santo Tomás no habla de un *desiderium naturale* de la voluntad cuya meta fuese la visión beatífica. La voluntad tiende, no obstante, hacia la visión de Dios considerado como causa primera, meta hacia la cual tiende también naturalmente el entendimiento, que conoce la existencia de Dios.

Ahora bien, la Revelación enseña al hombre que la visión de Dios considerado como causa primera, hacia la cual tiende también la voluntad en cuanto que tal visión se presenta como bien supremo del entendimiento, no es, efectivamente, la suprema perfección del hombre, cuyo real supremo perfeccionamiento será la visión beatífica del Dios trino. Con respecto a esta visión, el espíritu humano no posee un deseo natural y, por lo tanto, necesario, ni en lo que concierne al entendimiento ni en lo que concierne a la voluntad, ya que ese espíritu "naturalmente" no sabe nada de la existencia de una vida trinitaria divina. No obstante, debido al hecho de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, existe en el espíritu humano, en cierto sentido, una positiva inclinación hacia la visión esencial de Dios, no en cuanto tal visión sea cognoscible, deseable o asequible en su aspecto de destino final, sino en cuanto satisface de una manera adecuada al ser de la naturaleza espiritual el deseo con que el espíritu humano desea conocimiento y felicidad.

Según esta interpretación de Lais, Santo Tomás no resuelve el problema tan discutido en la Teología moderna, a saber, el problema de si el hombre desea naturalmente la consumación sobrenatural que le ofrece la visión esencial de Dios. Santo Tomás no solamente no presenta una solución *formal* de este problema, sino que ni siquiera lo plantea expresamente. Por consiguiente, su autoridad no puede aducirse en favor de ninguna de las dos opiniones antes expuestas.

Cualquiera que sea el modo de determinar la relación que hay entre lo natural y lo sobrenatural, las dos opiniones descritas por Lubac, denominadas por él la «antigua» y «la nueva», implican ventajas y peligros. Si se exagera la llamada «opinión nueva», puede conducir a enseñar la doctrina de que lo natural y sobrenatural subsisten mecánicamente juntos, de modo que la naturaleza puede alcanzar de por sí la perfección natural final dentro del sector de lo natural. Lo sobrenatural, entonces, podría parecer superfluo y hasta podría ser considerado como una perturbación. Exagerando los principios de la «opinión antigua», se podría llegar a consecuencias en que quedan borrados los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Como lo demuestra el desarrollo durante la Epoca Moderna, en la cual casi todos los sectores vitales han ido desprendiéndose del orden sobrenatu-

ral; el primer peligro es inmensamente superior al segundo (véase § 190). Conviene, pues, no exagerar demasiado el comportamiento pasivo de la naturaleza frente a lo sobrenatural. Aunque lo sobrenatural constituya una novedad con respecto a la naturaleza, no se trata, sin embargo, de una realidad totalmente ajena y extraña; no violenta la naturaleza. Con respecto a lo sobrenatural, la naturaleza tiene una relación más positiva que la del hombre falto de sentido musical frente a la música. Este se muestra incapaz de captar la melodía. La naturaleza posee la capacidad de recibir lo sobrenatural cuando alguien se lo comunica, es decir, posee un órgano en virtud del cual puede captar la sobrenaturalidad que Dios le comunica, y, debido a ello, se realiza una real e íntima compenetración de lo natural y de lo sobrenatural, es decir, la naturaleza adquiere un modo sobrenatural de existencia. De lo contrario, no habría más que una yuxtaposición, en la cual lo sobrenatural quedaría colocado sobre lo natural.

9. Tanto en lo que se refiere al hombre como al ángel lo sobrenatural no se derrama «mecánicamente», por decirlo así, en la substancia natural creada y abierta hacia Dios en virtud de la *potentia oboedientialis*. Es necesario que el espíritu creado se manifieste libremente dispuesto a recibir la gracia sobrenatural. Lo sobrenatural se derrama también por el ámbito de la existencia irracional (*Rom.* 8, 19-22), lo mismo que la criatura irracional participa en la maldición que recayó sobre el hombre a consecuencia del pecado.

10. Y si bien es cierto que la naturaleza de por sí no posee germen alguno de sobrenaturalidad, de modo que de por sí no puede adquirir lo sobrenatural, es cierto, no obstante, que Dios, de antemano, la ha creado para elevarla al orden sobrenatural y la ha orientado hacia él. Como ya vimos en otro lugar, la naturaleza sólo puede adquirir su perfeccionamiento esencial en y ante el «Tú» divino. Esto quiere decir que la naturaleza, debido a un decreto que emana de los abismos del amor de Dios, señor de todas las criaturas, sólo puede alcanzar de un modo sobrenatural su perfección esencial divina. Si no adquiere en Dios la perfección esencial sobrenatural (es decir, si no va al cielo), queda también privada de su perfeccionamiento natural. Fuera del ámbito de la gloria y del amor divinos, la naturaleza

no puede nunca llegar a alcanzar su consumación definitiva, que sólo puede encontrar en el ámbito interno de la vida trinitaria de Dios. La criatura que culpablemente no llega a alcanzar la meta sobrenatural, no alcanza tampoco la meta natural. Hay que guardarse bien de creer que la meta sobrenatural se halla en una cima superior y la natural en una cima algo más baja, de modo que nada impide que llegue hasta ésta el que no puede elevarse hasta aquélla.

Si la criatura quiere alcanzar su perfección definitiva, tiene que superarse a sí misma para llegar hasta Dios, que es sólo asequible en cuanto que es Dios trino. Dios es el señor de las criaturas y puede, por eso, determinar de qué modo la criatura puede alcanzar la perfección que sólo puede alcanzar poseyendo a Dios. La criatura no puede criticar las disposiciones divinas. Si la criatura, desobedeciendo a Dios, se resiste a entrar en el ámbito de la vida divina trinitaria, la *potentia oboedientialis*, es decir, la profundidad esencial más íntima de la criatura, queda insatisfecha, en el hombre queda un espacio vacío, falto de contenido. Sólo la gloria de la vida interna divina, y de ninguna manera la gloria de la vida externa divina, puede llenar ese espacio. Dios no comunica nunca sólo su gloria externa. Donde falta lo sobrenatural, la naturaleza no ha perdido ninguno de los elementos de su esencia. Sin lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo una naturaleza completa. Pero a esa naturaleza le falta lo que definitivamente la perfecciona, y es, por lo tanto, una naturaleza imperfecta (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 6). Debido a la grandiosidad de la perfección que aquí falta, al ojo que sabe mirar en lo interior de las cosas este estado de imperfección se le presenta bajo la forma de corrupción, que con todo radicalismo aparece en el infierno. Pero también la naturaleza no elevada sobrenaturalmente conserva su honra y dignidad, derivadas del origen divino, y las conserva aún en el infierno, que es la no-consumación definitiva de la naturaleza; ¡terrible paradoja! (Véanse §§ 30 y sig. y 135).

§ 116

La realización del orden sobrenatural en la Historia de la Salvación

1. El hecho de la revelación sobrenatural de Dios está atestiguado por los signos de la Revelación, por los milagros y las profecías. Los milagros e intervenciones extraordinarias de que hablan el A y NT demuestran la presencia de un «yo» trascendente y superior al mundo. Son el testimonio divino de que un hombre que dice haber sido enviado por Dios es realmente un profeta verdadero y no un charlatán. Tanto el A como el NT afirman que las obras maravillosas que en ellos se describen son testimonios de la Revelación sobrenatural (véase W. Eichrodt, *Theologie des alten Testamentes*, II, 84 y sigs. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube*, «Catholica» 4, 1935, pág. 149). No obstante, los milagros y las acciones maravillosas que acompañan la revelación sobrenatural no nos enseñan su misterio, sólo aseguran posibilidad. En los parágrafos de la introducción se dijo ya que es preciso no confundir entre valor comprobativo y valor convincente (véase M. D. Koster, *Natur und Urbernatur*, en «Catholica» 5, 1936, págs. 14-29).

2. Como realizaciones del reino sobrenatural deben ser considerados el estado paradisíaco, la Revelación en el AT, la Encarnación del Hijo de Dios, la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, que está siempre presente en la Iglesia, la justificación del hombre (es decir, la vida divina en nosotros), la consumación del mundo y de la Historia al fin de los tiempos. Todo esto puede ser designado con una expresión: reinado de Dios en sus diferentes fases. Sobre el estado paradisíaco hablaremos detenidamente en el capítulo dedicado al hombre. Es un estado de unión con Dios más íntima y fuerte que la mera relación creador-criatura. Probablemente no ha existido nunca un estado de naturaleza pura. El pecado destruyó la unión sobrenatural del hombre con Dios (véase el *Tratado sobre el pecado original*). Pero la Naturaleza, en cuanto tal, no fué destruída, no perdió ninguna de sus partes esenciales. No obstante, la pérdida de la

existencia sobrenatural constituye para ella una desgracia en cuanto que ha desaparecido la vida celestial, sin la cual la Naturaleza no puede alcanzar el final perfeccionamiento. La expresión externa de la lejanía de Dios son la muerte y las penalidades de la vida en este mundo. Con solas sus propias fuerzas, los hombres no pueden recuperar la vida sobrenatural perdida.

3. Se puede dudar de si jamás ha habido un *estado totalmente falto de la gracia divina*, es decir, si la Naturaleza ha existido totalmente privada de fuerzas sobrenaturales. La mayor parte de los teólogos actuales lo afirman. Pero si se tiene en cuenta que Dios prometió al hombre la Revelación inmediatamente después del pecado—promesa eficaz, regeneradora—, se puede defender la opinión de que la gracia ha acompañado al hombre siempre y en todas partes (véase el *Tratado sobre la Gracia*).

Pero tanto la Naturaleza humana caída y sin más fuerzas que las propias, como la Naturaleza regenerada por la gracia, aun activando todas las energías naturales, sólo pueden alcanzar cierto grado de perfección en la esfera de lo inmanente. Se puede intentar la creación de un orden intrahumano e inmanente, pero, en definitiva, toda tentativa de este género tiene que fracasar. La perfección de la Naturaleza sólo puede realizarse de un modo sobrenatural. Con ello no queremos decir que sean vanas e inútiles las fuerzas naturales del hombre que está bajo la influencia y dominio del pecado, ni que no se obtengan con ellas elevados grados de verdadera grandeza y dignidad humanas.

Santo Tomás dice que en lo que concierne a las fuerzas naturales hay que distinguir una doble necesidad de complemento: un complemento que sobrepasa las posibilidades de la Naturaleza entera en cuanto tal y un complemento que sólo sobrepasa la fuerza de una sola potencia humana. El moderarse, por ejemplo, sobrepasa la fuerza de la potencia apetitiva. Sólo la razón puede dominar las pasiones propias de dicha potencia. La razón, por su parte, tiende hacia su bien natural. De por sí y de acuerdo con su condición original, se opone a su naturaleza obrar irracionalmente y pecar. Pero en cuanto que peca y voluntariamente sigue pecando, el pecar puede convertirse en segunda naturaleza.

Tenemos, pues, que la razón puede dominar las potencias in-

feriores. Mediante la educación, la costumbre, la disciplina y la abnegación en pro de fines elevados y supremos, puede surgir, por decirlo así, una segunda naturaleza en virtud de la cual las potencias inferiores se someten con facilidad al dominio del espíritu dirigido por la ley moral.

Según Pascal, el hombre puede crear una especie de «orden provisorio» en el mundo del pecado, aunque a costa de muchos esfuerzos. El trabajo y el esfuerzo humano pueden comunicar a la existencia un esplendor de extraordinaria grandeza y sublimidad. Pascal compara al hombre con alguien que lanzado en una situación irremediable la acepta conscientemente, esforzándose por establecer en tal situación un orden lo más perfecto posible.

Lo mismo que Santo Tomás, está convencido de que la costumbre y la educación juegan un papel importantísimo en lo que se refiere a la creación en el mundo sometido a las consecuencias del pecado. He aquí lo que escribe sobre la costumbre: «No hay que hacerse ilusiones: nuestra esencia es tanto autómata como espíritu. De ahí se deriva que la prueba no es el único instrumento con que se crean convicciones. ¡Hay tan pocas cosas que estén bien probadas! Las pruebas convencen sólo al espíritu. La costumbre, al contrario, constituye las pruebas prácticamente más fuertes y más firmemente creídas. La costumbre dirige al autómata que llevamos dentro de nosotros, y éste dirige al espíritu sin que se dé cuenta de ello. ¿Quién tiene pruebas de que mañana volverá a amanecer y de que tenemos que morir? No obstante, ¿hay algo en que creamos con mayor firmeza? Por consiguiente, es la costumbre la que nos convence de ello, y la costumbre es la que crea la convicción de tantos cristianos; ella es la que crea la convicción de los turcos, de los paganos, de los artesanos, de los soldados (es decir, las creencias de distintos grupos sociológicos), etc. Tan pronto como el espíritu ha descubierto dónde está la verdad, hay que requerir su ayuda, para saturarnos y compenetrarnos con esta fe, cuya convicción, vivamente realizada, puede desaparecer cualquier momento. Porque no se puede exigir de nosotros que tengamos siempre presentes las pruebas. Hay que adquirir una creencia de más fácil realización, a saber, la costumbre; sin violencia, sin arte alguno, sin argumentos, nos hace creer en las cosas, e inclina todas nuestras fuerzas hacia la correspondiente creencia, de modo que nuestra alma la acepta espontáneamente.

No basta creer solamente con la fuerza de la convicción, si es que el autómata en nosotros se inclina a creer lo contrario. Es preciso, pues, que crean nuestras dos partes esenciales: el espíritu, mediante las razones, de cuya veracidad tenemos que convencernos una vez en la vida; el autómata, mediante la costumbre, no permitiéndole que se incline hacia lo contrario» (citado, según Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 132 y sig.). Pascal afirma que el hombre es capaz de grandes y aun heroicas acciones, si bien estén corrompidas por verificarse en un espacio donde domina el pecado. «El encanto de la fama es tan grande que nos dejamos arrastrar por él, dondequiera se presente, aun que sea en la muerte.» «La vanidad está tan profundamente ahincada en el corazón humano que hasta un bagajero, un cocinero o un mozo de equipajes se enorgullecen y quieren ser admirados, y también los filósofos son vanidosos, y los que escriben contra la vanidad, buscan la gloria de haber escrito bien, y los que leen, se glorían de haber leído, y yo, que escribo esto, tengo quizá también esa vanidad y lo mismo los que me leen» (según Guardini, *l. c.*, pág. 88 y sig.). Santo Tomás de Aquino expresa ideas parecidas: «La obra meritoria se distingue de la no meritoria no en lo que se hace, sino en el modo de hacerlo; porque todo lo que un hombre hace meritoriamente y por amor, otro hombre puede hacerlo o quererlo sin mérito.» (*De veritate*, g. 24, a. 1). Siempre y en todas partes ha habido hombres nobles y sabios que han alcanzado elevados grados de virtud moral. No obstante, de los meros esfuerzos naturales hay que decir que no conducen realmente hasta Dios. La distancia entre Dios y el hombre es infinita (véase el capítulo sobre la necesidad de la Redención; véase H. Conrad-Martius, *Natur und Gnade nach des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*. en «Catholica», 3, 1934, págs. 49-82.

4. *En Jesucristo, Dios ha devuelto de nuevo al hombre la existencia sobrenatural.* La venida de Cristo fué preparada mucho tiempo antes mediante la Revelación, de que nos dan testimonio los escritos del AT. Con mano poderosa ha intervenido Dios en la Historia para restaurar su poderío dentro de la Humanidad caída. Dios escogió a Abraham, y muchos siglos después a Moisés, para que fuesen instrumento de su actividad redentora. Dios encargó a Moisés la misión de llevar a la tierra de promisión las tribus de Israel, que, en gran parte, vivían bajo el

cautiverio egipcio y que estaban formadas por descendientes de Abraham, a quien Dios sacó de su patria en Caldea. Mediante la intervención de Dios, las tribus de Israel constituyeron un pueblo llamado a cumplir una misión distinta de la de otros pueblos. Su destino no fué el fomento de fines nacionales, económicos, militares y culturales, sino la anunciación y realización del Reino de Dios. En relación con ello, Dios concluyó una alianza con él. Dios mismo fué el señor de la alianza, determinando el modo de vida del pueblo que eligiera. El orden de la alianza fue un orden divino. El pueblo escogido no se mostró siempre inclinado a cumplir las obligaciones que le impuso el señor de la alianza. Vivía rodeado de pueblos que poseían una elevada cultura, fundamentada por una religión mítica. Por medio de los Profetas, Dios amonestó al pueblo infiel, recordándole los deberes que le imponía la alianza. Para que se arrepintiese, Dios castigó a su pueblo con toda clase de penalidades y catástrofes. En nombre de Dios, los profetas anunciaron que las catástrofes nacionales eran castigos que Dios enviaba a su pueblo para que hiciese penitencia. Al mismo tiempo, los profetas tenían la misión de anunciar la misericordia y benevolencia divinas. Dios mantuvo y fomentó de este modo su señorío, el cual quedó definitivamente asegurado mediante la venida de Cristo. Esta actividad histórico-divina dentro de la Historia universal es lo que nosotros llamamos *Historia de la Salvación*. De esta actividad divina da testimonio el AT.

Vamos a transcribir, para que sirva de ejemplo, un texto especialmente claro. Se halla en el *Deuteronomio* 4, 9-40. En él Moisés resume las diferentes etapas de la intervención divina en la Historia y descorre un poco el telón que cubre el futuro:

"Consérvate, pues, a ti mismo, oh Israel, y guarda tu alma con mucha vigilancia. No te olvides de las grandes cosas que han visto tus ojos, ni se borren de tu corazón en todos los días de tu vida. Las has de contar a tus hijos y nietos. Comenzando de aquel día que te presentaste delante del Señor Dios tuyo en Horeb, cuando el Señor me habló diciendo: Junta al pueblo delante de Mí, para que oiga mis palabras y aprenda a temerme todo el tiempo que vivan en la tierra, y así lo enseñen a sus hijos. Entonces os acercasteis a la falda del monte, el cual arrojaba llamas que subían hasta el cielo, y estaba cercado de una oscura y tenebrosa nube. Y el Señor habló de en medio del fuego. Oísteis la voz de sus palabras, mas no visteis figura alguna. El os mostró su pacto y os mandó que lo guardarais, y los diez mandamientos que escribió en dos tablas de piedra. Y al mismo tiempo me mandó a mí que os enseñase las ceremonias y las leyes que debíais observar en la tierra que poseeréis. Guardad, pues, con todo cuidado vuestras almas. No visteis ninguna imagen

el día que os habló el Señor desde en medio del fuego en Horeb. Para que no fuera que, engañados, formaseis alguna estatua esculpida o imagen de hombre o de mujer. O la figura de alguno de los animales que andan sobre la tierra o de aves que vuelan debajo del cielo. Y de reptiles que arrastran por el suelo o de peces que tienen su morada en las aguas debajo de la tierra. Ni suceda tampoco que, alzando los ojos al cielo, mirando el sol y la luna y todos los astros del cielo, cayendo en error, adores, oh Israel, y reverencies las criaturas que el Señor Dios tuyo creó para el servicio de todas las gentes que viven debajo del cielo. Pues a vosotros el Señor os escogió y os sacó de Egipto, como de una fragua en que se derrite el hierro, para tener un pueblo que sea su posesión hereditaria, conforme lo sois vosotros al presente. Mas el Señor se irritó contra mí a causa de la falta que me hicieron cometer vuestras murmuraciones, y juró que no pasaría yo el Jordán ni entraría en la tierra que os ha de dar. Ved, pues, que voy a morir en este lugar en que estoy; yo no pasaré el Jordán; vosotros sí lo pasaréis y poseeréis aquella excelente tierra. Guárdate, oh Israel, de olvidarte jamás del pacto que hizo contigo el Señor Dios tuyo; ni te formes imagen esculpida de las cosas que ha prohibido hacer el Señor. Pues el Señor Dios tuyo es un fuego devorador, un Dios celoso. Si después de haber tenido hijos y nietos y morado de asiento en aquella tierra, engañados os fabricaréis algún ídolo, cometiendo esta maldad a los ojos del Señor Dios vuestro, para provocarle a saña. Invoco desde hoy por testigos al cielo y a la tierra, que bien presto seréis exterminados de este país que debéis poseer al otro lado del Jordán; no habitaréis en él largo tiempo, sino que os destruirá el Señor. Y os esparcirá por todas las naciones y quedaréis reducidos a pocos entre las gentes adonde el Señor os ha de llevar. Y allí serviréis a dioses fabricados por mano de hombres, al leño y a la piedra, que no ven, ni oyen, ni comen, ni huelen. Cuando, empero, buscares allí al Señor Dios tuyo, oh Israel, le hallarás, con tal que le busques de todo corazón y con alma contrita. Y después que te hayan alcanzado todas las cosas o males predichos en los últimos tiempos te convertirás al Señor Dios tuyo y oirás su voz. Porque el Señor Dios tuyo es un Dios lleno de misericordia: no te abandonará, ni te aniquilará totalmente, ni se olvidará del pacto que confirmó a sus padres con juramento. Infórmate de lo que ha pasado de un polo del cielo al otro, desde los tiempos más remotos que te han precedido, desde que Dios creó al hombre sobre la tierra, y veas si alguna vez ha sucedido una cosa como ésta o si jamás se ha dicho. Que un pueblo oyese la voz de Dios que le hablaba de en medio del fuego, como tú la oíste, sin haber perdido la vida. Si vino Dios de propósito para entresacar para sí un pueblo de en medio de las naciones, con pruebas, señales y portentos, peleando con mano fuerte y brazo extendido, y con todas las cosas que hizo por vosotros el Señor Dios vuestro en Egipto a vista de tus ojos. Para que supieras que el Señor es el verdadero Dios y que no hay otro Dios sino El. El te hizo oir su voz desde el alto cielo para enseñarte, y en la tierra te mostró su terrible fuego, y oíste sus palabras que salían de en medio del fuego. Por cuanto amó a tus padres y eligió para sí su descendencia después de ellos. Y te sacó de Egipto, yendo delante de ti con su gran poder. Para exterminar a tu entrada naciones popularísimas y más valientes que tú y para introducirte y darte la posesión de su tierra, como lo estás viendo al presente. Reconoce, pues, en

este día, y quede grabado en tu corazón, que el Señor es el único Dios desde lo más alto del cielo hasta lo más profundo de la tierra y que no hay otro sino El. Guarda sus preceptos y mandamientos que yo te intimo, para que seas feliz tú, y tus hijos después de ti, y permanezcas mucho tiempo sobre la tierra que te ha de dar el Señor Dios tuyo."

La Humanidad ha sido reconciliada con Dios en Cristo. El Hijo de Dios se ha unido tan íntimamente con la naturaleza humana que ésta sólo subsiste en el yo personal del Verbo. Esta es la más íntima unión que puede mediar entre Dios y el hombre, sin que sea destruída la naturaleza humana. Cristo ha roto, por decirlo así, el círculo de la Naturaleza dentro del cual el hombre se esforzaba desesperadamente por crear un orden terreno. No solamente la Humanidad, el Cosmos entero ha sido reconciliado con Dios en Cristo. Ahora todos podemos unirnos con Cristo mediante la fe, participando de este modo en la filiación de Cristo. El que se une con Cristo mediante la fe se hace partícipe de la relación que media entre el Hijo y el Padre. El Cristo con quien quedamos unidos mediante la fe, como están unidos los miembros del cuerpo con la cabeza, es el Cristo glorioso, es decir, el Crucificado, el que ha resucitado y subido al cielo, el Señor cuya naturaleza está compenetrada por el Espíritu Santo, de modo que ha sido convertida en una transparentación de la gloria de Dios. En el Espíritu Santo, es decir, en la revelación del amor personal e íntimo de Dios que hay entre el Padre y el Hijo, en el amor en persona implantado en nuestros corazones por Cristo, quedamos convertidos en miembros de Cristo en hijos del Padre, de modo que en el Espíritu Santo, mediante Cristo, podemos acercarnos al Padre (*Eph.* 2, 18).

Cristo, que es la cabeza de la Iglesia, nos envía su Espíritu en la Iglesia. El Espíritu Santo es el alma y corazón de la Iglesia. En sus Sacramentos están presentes los bienes que nos comunica la fe de Cristo. Nuestro ser queda transformado mediante la unión con Cristo y con la realidad de Cristo (Muerte y Resurrección). Mediante la unión con Cristo recibimos un modo de ser semejante al de Cristo, se establece una comunidad entre Cristo y nosotros, nos convertimos en imagen de Cristo, en imagen del Cristo crucificado y del Cristo glorificado (véanse los *Tratados sobre la Gracia* y *sobre los Sacramentos*). Con toda claridad aparece esto en los Sacramentos, que comunican un sello e impronta indelebles. De algún modo, cada uno de los Sacramentos produce una semejanza especial con Cristo. La

conversión en miembros de Jesucristo es la razón de que nuestro yo quede compenetrado del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo, que sea iluminado y vivificado por la gloria de la vida trinitaria divina (= gracia «santificante»).

El que ha quedado unido de este modo con Cristo recibe de Cristo todas las fuerzas que necesita *para llevar a cabo su misión ético-religiosa,* lo mismo que los sarmientos reciben incesantemente el jugo vital que fluye por la cepa.

5. Esto es el *estado de vida sobrenatural.* No es, pues, mera «posesión» de la gracia santificante; no es eso, ni en primer lugar ni exclusivamente. Comporta, en primer lugar, una interna identificación con la vida y voluntad de Cristo, realizada mediante un proceso de asimilación. De ello se deriva la participación en la vida trinitaria divina y la transformación interna de nuestra existencia. Por consiguiente, el estado de vida sobrenatural implica tanto la posesión de una *nueva calidad ontológica* como la posesión de una nueva *relación* con respecto a Cristo y la Santísima Trinidad. Es una nueva relación personal y no una mera transformación objetiva. En el *Tratado sobre la Gracia* se estudiarán detenidamente estas cosas. (Allí se verá que estas constataciones están de acuerdo con la doctrina tridentina relativa a la causa formal de la justificación.) No hay que considerar a Cristo como un señor que ha dejado riquezas que han de ser administradas por los apoderados y herederos. (Conviene no sustituir la palabra bíblica «tesoro» por la palabra moderna «capital de gracias». Con ésta se haría referencia a riquezas independientes de Cristo, dejadas a nuestra disposición, a modo de capital material capaz de producir réditos, dando motivo de este modo a ideas demasiado profanas y secularizadas. No se puede afirmar que la palabra «tesoro» puede también dar origen a malentendidos de parecida índole. Esta palabra está más cerca del reino de la naturaleza, del cual Cristo toma sus parábolas, ha sido aplicada por Cristo mismo para designar la gloria sobrenatural, totalmente distinta de todas las cosas naturales, y tiene en su calidad de imagen y símbolo una especial validez comunicada por Cristo. Cristo no le ha comunicado arbitrariamente ese valor, sino atendiendo a que de por sí se adaptaba para ser imagen de lo inefable). Cristo sigue siendo siempre el señor que reparte sus tesoros, aunque por medio de órganos (instrumentos) visibles en la Iglesia y que

entra en relación viva con el que le capta mediante la fe. Con más precisión se podría explicar de la siguiente manera el estado de cosas: El Padre celestial fomenta su señorío y la Salvación en la tierra, mediante Cristo, en el Espíritu Santo, sirviéndole de instrumento visible la Iglesia, el pueblo de Dios.

Más falso sería aún pensar que lo sobrenatural es una especie de fuerza suplementaria, por medio de la cual el hombre puede realizar cosas que de otro modo superarían sus fuerzas, o mediante la cual puede llevar a cabo con facilidad cosas que de otra manera exigirían muchos esfuerzos. Como veremos más tarde, la gracia ayuda a realizar con más facilidad el bien. Pero si solamente se tiene en cuenta su fuerza curativa, se podría incurrir con facilidad en el error de pensar que es una mera fuerza que sólo sirve para fortalecer cualidades de la Naturaleza, es decir, se tendría de ella un concepto naturalista.

A partir de una comprensión de la gracia de tipo medicinal, no se podría explicar por qué en muchos cristianos que reciben frecuentemente los Sacramentos no se puede observar resultado alguno, mientras que con frecuencia se encuentra noble y verdadera grandeza humana en personas que no creen en Cristo. Véase el texto de Santo Tomás citado arriba. Por consiguiente, la gracia actual no debe ser el centro de gravitación de las consideraciones del creyente. La existencia sobrenatural es, ante todo, una nueva relación con Cristo y mediante El con Dios trino, y es también una nueva calidad ontológica de ella derivada; sólo en segundo lugar es un auxilio y ayuda de la actividad humana, mejor dicho, de la actividad sobrenatural, que, como es «natural», se halla en camino hacia el perfeccionamiento que se adquirirá en el cielo.

Si lo sobrenatural no fuese más que lo que postulan las opiniones que venimos criticando, entonces los Sacramentos no podrían ser considerados como actualización de la Salvación que hemos recibido en Jesucristo, como lugar de nuestra incorporación a la vida de Cristo, como signos eficaces de nuestra semejanza con el Redentor, que se ha sacrificado por nosotros en la cruz y en la muerte, teniendo que decir de ellos que son meros medios de la gracia con que somos fortalecidos en nuestra debilidad. Entonces la Iglesia no podría ser considerada como cuerpo místico de Cristo, sino como mera institución, dentro de la cual los encargados de ello repartirían los tesoros que nos ha legado Cristo.

Jungmann (en *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, 1936, 90-92) describe de la siguiente manera el correspondiente estado de cosas: "Llegamos, pues, a la conclusión de que la doctrina de la gracia aislada de la doctrina de la fe y sólo considerada desde el punto de vista del rendimiento moral, corre peligro de ser mal comprendida, y que el estado de decadencia en que se halla la conciencia religiosa en amplios círculos populares no tiene nada de extraño en lo que se refiere a la deficiente comprensión de la riqueza sobrenatural de la Iglesia. Más aún, no se puede dudar, confirmándolo la experiencia, de que para hombres que han convertido el pensamiento lógico en verdadera pasión, la frecuencia con que los predicadores y ascetas hablan de la necesidad de la gracia tiene que ser un motivo de escándalo. Si se atiende sólo al estado de cosas y no a las palabras, se descubre meramente una meta natural, el ideal de una elevada moralidad. ¿Cómo va a ser necesaria entonces para todo progreso la gracia? ¿Se halla en una situación de tal degeneración la naturaleza humana? Y ¿no demuestra la experiencia que personas que hacen uso frecuente de "los medios de la gracia" son muy poco más perfectas que las otras? Del mismo modo que se suele pensar de la gracia santificante... Es lógico, entonces, que aun la misma "santa Iglesia", cuya "santidad" ni siquiera se comprende, no se eleva por encima de la esfera de lo natural. La Iglesia viene a convertirse en una especie de sociedad que subsiste junto a las demás sociedades. La época que conscientemente se separó de lo sobrenatural, es decir, los siglos de la Ilustración, es también una época de la "religión del Estado", del clericalismo político. Y toda clase de pensamiento político, cuando ha perdido el sentido de lo sobrenatural, a pesar de que puede querer ser católico, se sirve siempre de ese esquema. De este modo, todo contribuye a crear la imagen de un Cristianismo meramente lógico, secularizado y sin sustancia religiosa. El Redentor de los mundos queda convertido en una aparición de Dios entre los hombres, cuya misión es enseñar. La Iglesia queda convertida en una organización cuyo cometido es la propaganda de esa doctrina, y los Sacramentos vienen a ser una posibilidad de perdón de los pecados y una misteriosa ayuda sobrenatural de la vida moral del hombre." Véase J. Auer, *Über den Begriff der Gnade*, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 70, 1948, 231-368. Explicaciones detalladas en el *Tratado sobre la Gracia*.

§ 117

La unidad del orden natural y del sobrenatural en la Historia de la Salvación

1. *Cristo* es el *fundamento y el arquetipo* de la unidad del orden natural y sobrenatural. En El ha sido reasumida la naturaleza humana en la vida del Logos, de tal modo que todas

sus acciones son acciones del yo divino. Por eso todas las acciones de Cristo han sido acciones salutíferas, no solamente su Pasión y Muerte, sino también sus movimientos, el hablar y el callar, el comer y el beber, el dormir y el vigilar. La vida entera de Cristo no fué una existencia meramente humana, en cada una de sus acciones trascendió lo humano y estaba arraigada en lo divino. El sujeto de las acciones era el yo divino. Pero a pesar de estar íntimamente unida con el Verbo de Dios, la naturaleza humana no perdió su autonomía ontológica, su libertad, sus peculiaridades. No fué absorbida o suprimida por la naturaleza divina. No quedó suprimida ninguna de las leyes físico-biológicas del orden natural humano. La Naturaleza fué el instrumento terreno del yo divino del Logos. Este llevó a cabo la obra de la Redención en las formas en que se realiza la existencia humana.

La naturaleza humana le sirvió del mismo modo que lo inferior sirve a lo superior, pero no quedó suprimida ni convertida en divinidad. De haber sucedido esto, Cristo hubiese destruído la Naturaleza, la creación primera, el reino del Padre. Cristo no lo hizo. Cristo hubiera podido convertir las piedras en pan, pero no lo hizo. No suprimió el matrimonio, sino que lo santificó. La Creación, el reino del Padre, había de seguir subsistiendo. No sólo no había de ser destruída, sino que hasta fué predestinada a ser transformada y glorificada. Por otra parte, tampoco el orden divino ha sido absorbido y suprimido por el orden humano. Cristo no puso su poder divino al servicio de lo terreno. Véanse los §§ 147 y 152.

2. Cristo es la *norma* de la unión entre lo natural y lo sobrenatural. Tenemos *en primer lugar que la Naturaleza no puede y no debe ser suprimida por lo sobrenatural.* Ha de ser compenetrada y transformada por lo sobrenatural. El orden sobrenatural es una especie de levadura que ennoblece y transfigura lo natural. Pero no debe llegar a suprimirlo. El reino del Padre, con todas sus leyes y órdenes, es elevado al reino del Hijo, sin perder su estructura propia. Sigue subsistiendo, pues, la cultura, la historia, el arte, la filosofía, la ciencia, el estado, el pueblo. El *integralismo,* tal como fué representado por algunos pensadores a principios de siglo, está amenazado por el peligro de llegar a suprimir monofisíticamente la Naturaleza, aunque tenía razón cuando acentuaba la supremacía del orden

sobrenatural frente a las tendencias naturalistas, que podían observarse aún dentro del Cristianismo. La desvalorización de la Naturaleza y la exclusiva valoración de lo sobrenatural fomentan sólo aparentemente la piedad. En realidad, tal actitud es un peligro para lo sobrenatural; lo sobrenatural se naturaliza. En efecto, si no existe la Naturaleza, entonces tampoco existe un orden por encima y allende de la Naturaleza. El más allá queda convertido en más acá. Se comprende bien con cuánta razón la Iglesia de los primeros siglos combatía tanto a los que negaban la naturaleza humana de Cristo como a los que con los maniqueos y gnósticos negaban o desvalorizaban el orden natural. Lo hacía impulsada por el deseo de mantener íntegro el valor de lo sobrenatural. Sigue, pues, subsistiendo la Naturaleza con todos sus órdenes. La cultura no se convierte en culto, ni el estado en Iglesia, ni la filosofía en fe, ni la historia en Historia de la Salvación.

Son designadas con el nombre de *supranaturalismo* la teoría y práctica que no aprecian en lo debido el orden natural. (A veces, con esa expresión se designa meramente la existencia de un orden sobrenatural.)

Con respecto a la diferencia que existe entre *Historia de la Salvación* y la *Historia universal* puede decirse lo siguiente. Cuando Dios mismo intervino en la Historia, escogiendo de entre los pueblos al pueblo de Israel y encomendándole una misión superior a la de los demás pueblos, no suprimió con ello la misión de los otros pueblos. Dios ha encargado a los pueblos que sometan la tierra, que la estructuren y den forma a fin de que pueda ofrecerles todo lo que necesitan para vivir, para que quede convertida en un lugar donde puedan alimentarse, habitar, multiplicarse y extenderse. Mediante su actividad histórica los pueblos cumplen este mandato divino. Se trata de un precepto riguroso y serio, como lo demuestra el hecho de que al fin de los tiempos Dios preguntará a los pueblos hasta qué punto han contribuído a convertir la tierra en un sitio donde se puede vivir y habitar, en un centro de la libertad y seguridad, del bienestar y de la salud. Dentro de la historia universal, que comienza con un mandato divino y termina con el día del Juicio, se halla la Historia de la Salvación. Se distingue de la Historia universal debido al sujeto agente, el sentido y la meta. Sujeto agente de la Historia de la Salvación es Dios mismo, de un modo más directo que lo es en la historia profana. El toma la iniciativa y se sirve del hombre como de instrumento. El sentido interno de la Historia de la Salvación consiste en la instauración y fomento del señorío divino. Su meta son el cielo nuevo y la tierra nueva, es decir, el nuevo *eón*, el que sucederá al presente *eón* de la muerte. No obstante, la Historia de la Salvación se realiza del mismo modo que la historia profana, en acontecimientos que están coordinados con sucesos profanos y que se pueden datar a partir de éstos. Trasciende la historia

profana y al mismo tiempo la ilumina con la luz de Dios. Por consiguiente, a pesar de las diferencias existe una conexión íntima. Dentro de esta totalidad coherente y convergente la Historia de la Salvación tiene la primacía. Desarrolla su actividad dentro de la historia universal, transformándola, salvándola y regentándola. La Historia de la Salvación está al servicio de la soberanía divina, que es una soberanía de la verdad y del amor, y realiza, por consiguiente, la gloria de Dios dentro de la historia humana, transforma al hombre, le convierte en amante de la verdad y en servidor del amor abnegado. La historia profana será tanto más perfecta cuanto mayor sea la influencia ejercida sobre ella por la Historia de la Salvación. Las tentativas y esfuerzos históricos del hombre que la rechaza están condenados a fracasar. Donde no reina Dios, que es la Verdad y el Amor en persona, reinan las fuerzas infernales de la destrucción. El que niega la Historia de la Salvación se convierte en sepulturero de la historia profana. Existe, pues, una conexión entre estas dos formas de la historia. Pero no son idénticas.

3. En definitiva, *la Naturaleza sirve y tiene que servir* a lo sobrenatural (lo cual no se debe confundir con el servicio a la Iglesia). La Naturaleza está dentro del Reino de Cristo y se halla compenetrada por las fuerzas santificantes y redentoras de Cristo, que es la cabeza del universo, no sólo de la Iglesia.

Pero la Naturaleza sirve a lo sobrenatural indirectamente, en primer lugar, en cuanto que se rige por las propias leyes inmanentes. Estas leyes son expresión y manifestación de la voluntad creadora de Dios, es decir, de aquella voluntad del Padre que es «alimento» para Cristo. Por ejemplo, el arte no es cristiano por el hecho de que trate motivos cristianos. Cristiano es también el arte que busca las leyes de la hermosura creadas por Dios. Ese arte hace resplandecer la gloria de Dios en el mundo desfigurado por el pecado y restaurado por Cristo, la gloria del Padre, que ha revelado en Cristo su misterio. De este modo, está y se pone al servicio del Reino de Cristo, que ha venido a traernos la vida, una vida que consiste en conocer y amar a Dios y a Jesucristo, enviado al mundo por el Padre. De este modo, la Naturaleza cumple una misión divina, orienta al hombre hacia Dios.

Pero la Naturaleza presta a lo sobrenatural otro servicio, un servicio directo. Puede prestar servicios en lo que concierne a «la elaboración de los contenidos, el desarrollo, ordenación y estructuración en el ámbito del conocimiento, de los valores y de la actividad. Esto es lo que sucede cuando se ponen al servicio del conocimento de la Revelación los resultados de la investigación filosófica, psicológica e histórica, para que sirvan a

la ciencia teológica. O cuando el orden de la vida religiosa se sirve de valores y formas jurídicas para elaborar el derecho eclesiástico. Lo mismo ocurre en la liturgia, en el arte eclesiástico, en la pedagogía e instrucción religiosas, etc. Cuando no sucede así, cuando en nombre de un Cristianismo «puro», «religioso», se combaten la ciencia teológica, las formas litúrgicas, el orden jurídico, los conocimientos pedagógicos y las prácticas ascéticas, entonces llega a atrofiarse la vida religiosa, se empobrece y degenera» (R. Guardini, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en «Unterscheidung des Christlichen», 1935, 197). Cfr. el § 4. Sin este servicio de la Naturaleza, lo sobrenatural flotaría en un espacio vacío, perdería su realidad y vitalidad. En cierto sentido, hasta podría decirse: Cuanto mejor es la Naturaleza, tanto más valiosos son los servicios que puede prestar a lo sobrenatural, tanto más favorables son las condiciones con que se hallará la fuerza transformadora de lo sobrenatural. Por ejemplo, en un hombre por naturaleza magnánimo, noble, sincero, entusiasta y abnegado, lo sobrenatural se manifestará con tanto más esplendor y sublimidad, si es que llega a apoderarse de él. Al contrario, un hombre de por sí, por naturaleza, mezquino, ruin y de ánimo plebeyo, no quedará inmediatamente convertido en un ser noble, libre y magnánimo. Cfr. Fr. von Hügel, *Cartas a su sobrina* (1938). Idem, *Religion als Ganzheit* (trozos escogidos, traducción alemana por M. Schlüter-Hermkes, 1948).

4. Por importantes que sean los servicios que la Naturaleza presta a lo sobrenatural, conviene tener también presente que esos servicios implican una serie de *peligros*. La Naturaleza puede olvidar que es una mera servidora, tratando de convertirse en señora de lo sobrenatural. Es éste uno de los más graves peligros. En efecto, la Naturaleza es lo directamente perceptible y, por consiguiente, lo obvio, lo evidente y manifiesto, lo palmario y contundente, por decirlo así, mientras que lo sobrenatural se halla allende de la Naturaleza, sólo se puede captar con dificultad, está amenazado por numerosos peligros en lo que respecta a su realización. En concreto, los peligros a que nos referimos podrían presentarse bajo las siguientes formas: Predominio de la filosofía sobre la fe, de la dialéctica sobre la Revelación, de Aristóteles sobre San Pablo (interpretando a San Pablo según la filosofía de Aristóteles, y haciendo

de ésta la norma de lo que el sagrado escritor ha dicho y ha tenido que decir), de la filología sobre la teología, de la historia profana sobre la historia eclesiástica, del rendimiento moral sobre el culto litúrgico, de la actividad sobre la contemplación, de la autoridad sobre la piedad, de la organización sobre el amor, del mecanismo sobre la vida, del *homo faber* sobre el *homo orans*. El predominio o dominio absoluto de la Naturaleza, con represión o exclusión de lo sobrenatural, es una de las formas del *naturalismo*.

La cultura puede llegar a absorber y suprimir lo sobrenatural. Es éste un peligro que conviene no perder nunca de vista. Más aún, con la naturaleza autocrática y orgullosa de sí misma puede introducirse lo profano en el interior del santuario. Los ídolos y demonios han sido vencidos, pero no han sido destruídos, siguen viviendo y tratarán siempre de poner a su servicio lo sobrenatural. Por eso habrá siempre necesidad de una nueva purificación del templo. Cristo la llevó a cabo castigando con mano dura e inclemente a los que lo habían profanado; Dios la realiza de continuo mediante las tormentas e intemperies de los siglos, sirviéndole las criaturas como de instrumento (véanse los *Profetas* y el *Apocalipsis*). Cuanto más elevada y noble es la Naturaleza, tanto mayores peligros y obstáculos puede presentar para lo superior, es decir, para lo sobrenatural.

Lo *superior* desconcierta e inquieta lo *inferior* (lo cual, de por sí, puede ocupar un puesto elevadísimo). Por ejemplo, cuando un reformador social trata de mejorar el estado de cosas dominante, inquieta a todos los que han nacido y se han formado en ese estado, aun cuando el orden que presenta o propone sea superior al actual. Siempre se podrán aducir pruebas y argumentos para combatir las reformas propuestas. Véase en las obras de Santa Teresa de Jesús lo que dice el alcalde de Avila y la respuesta del dominico Báñez. Lo sobrenatural inquieta a la naturaleza. Irrumpe siempre de nuevo en el círculo formado por lo natural y pone de manifiesto su precariedad. Lo sobrenatural, repitámoslo, inquieta, desconcierta, perturba, hace que se frustren los esfuerzos con que la naturaleza trata de crear un orden inmanente, intramundano. Es verdad que lo sobrenatural ennoblece la naturaleza, pero al mismo tiempo pone de manifiesto que lo natural es una realidad pasajera y caduca. No lo niega ni lo destruye, pero demuestra que su actual forma existencial, su existencia «natural», es una realidad provisoria,

secundaria. A la supremacía de lo sobrenatural se refiere San Pablo en la *Epístola a los Colosenses* (3, 10-11): «Despojaos del hombre viejo y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su creador, en quien no hay griego, ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.» Con palabras parecidas testifica la supremacía de lo sobrenatural en la *Epístola a los Gálatas:* «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (3, 26-29).

Según la *Epístola a los Romanos,* no es la *ciencia o la técnica, sino el Espíritu Santo, quien dará a la naturaleza la perfección final* (*Rom.* 8, 19 y sig.). La naturaleza se defiende contra la inquietud. Opone resistencia. Esta es tanto mayor cuanto que no se trata de la naturaleza inocente, íntegra, sino de la naturaleza sometida al pecado y que se ha rebelado contra Dios. La indolencia y el orgullo, los principales defectos del hombre según Pascal, se oponen con la misma energía contra la influencia de lo sobrenatural. La naturaleza no quiere ser transformada, quiere el eterno retorno de su movimiento cíclico. Lo sobrenatural es por eso inquietud y desasosiego.

Guardini describe de la siguiente manera este estado de cosas: "No es cierto que el hombre reaccione siempre positivamente frente a las influencias divinas. Es verdad que ha sido *ad Deum creatus,* como dice San Agustín, acentuándolo también Pascal, de tal modo que "amamos naturalmente a Dios"; pero el hombre se halla también en un estado de rebelión radicalmente, y no solamente este o aquel hombre, todos los hombres. Lo santo inquieta. La inquietud que produce lo santo se manifiesta bajo diferentes formas, desde la simple molestia y el malestar hasta la repugnancia, hasta el odio declarado y el paroxismo de la destrucción (véase el acontecimiento, de por sí incomprensible, descrito en *Lc.* 4, 16-30). Tenemos ahí una de las realidades fundamentales que puede contribuir a hacernos comprender el sentido de la Historia. La reacción contra lo santo puede manifestarse bajo todas las formas posibles. No hay necesidad de razón alguna: las razones vienen después, son mero revestimiento, u ocasión, pues todo ha de estar ocasionado de una manera o de otra. En realidad, la reacción surge directamente de las raíces mismas del ser humano contra la cualidad de lo santo. Contra el carácter de lo divino. Porque va "contra el buen gusto", como dice Nietzsche, "contra la naturaleza", como diría Pascal con profunda ambigüedad. No obstante, se

adopta la actitud a base de razones o motivos. Los que rehusan lo santo o lo combaten lo hacen impulsados por razones, por razones de peso, por razones del todo evidentes. Que pueden derivarse o de la insuficiencia de los mensajeros de la Revelación—¡nada nos irrita tanto como las debilidades de los que sirven a Dios!—o de la oblicuidad de la situación—y la Revelación se halla siempre en una situación "oblicua"; tiene que hallarse siempre en tal situación, siendo el hombre lo que es—, o de las situaciones de lo histórico—siempre hay una inmensidad de cosas de las cuales "la religión" tiene la culpa—... Hasta aquel extraño fenómeno en que se manifiesta de un modo tan desalentador el estado de crisis en que se halla la existencia humana. El hecho de que todo valor es de por sí evidente y claro, pero tan pronto como entra en el ambiente concreto de la vida humana, en el corazón del hombre, en su pensamiento, en las relaciones mutuas de los hombres, en el entretejido de la historia, ocurre una cosa extraña, a saber: que parece como si atrajese contra sí mismo la maligna contradicción que acecha por todas partes en las malas tendencias fundamentales del hombre. De ahí surgen los argumentos contra los mensajeros de Dios, los más tenaces entre todos, porque surgen de la crisis misma de la existencia humana. A partir de ahí reaccionamos todos... Nunca, pues, faltarán razones. Y en todos los tiempos, los que luchan contra la Revelación causarán una impresión de moderación y sabiduría, parecerán ser los defensores de la vida, los protectores del mundo y de su valor. Más aún, se presentará el caso paradójico de que el hombre luchará contra los profetas en nombre de Dios, en pro de Dios contra el mismo Hijo de Dios, como lo ha dicho Jesucristo: "Los que os matan estarán convencidos de que sirven con ello a Dios." Los que rehusan la Revelación defenderán el concepto "puro" del ser absoluto, el misterio de la divinidad profunda, de la divinidad que sosiega el corazón humano, el fondo creador del universo y la vida universal infinitamente activa contra el Dios de la Revelación, que es un Dios "antropomórfico", "destructor de la cultura", "in-humano". Lucharán en favor del "Dios de los filósofos", del "Dios de los poetas", contra el "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", contra el "Dios de Jesucristo". Y se servirán de excelentes razones y razonamientos, excelentes, pero provisorios; de argumentos que sólo causan profunda impresión, mientras el corazón se niega a admitir las razones verdaderas, fundamentales, definitivas que demuestran la verdad el Dios vivo del Evangelio" (*Christliches Bewusstsein*, 48). Cfr. G. Stählin, *Skandalon*, 1930. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, 1949.

La rebelión de la naturaleza contra lo sobrenatural será tanto más poderosa y eficaz cuanto más fuerte y grandiosa sea la naturaleza misma. Cuanto más grandiosas sean sus creaciones, tanto más logrará cautivar la mirada y el corazón humanos (cfr. el § 30 y sig.).

5. Es necesario, pues, guardarse bien de sobrestimar los servicios que la naturaleza puede prestar a lo sobrenatural. Se trata de servicios no exentos de peligros. No son servicios ab-

solutamente indispensables, aunque sean valiosos. En definitiva, el Evangelio mismo posee fuerzas divinas; es de por sí una fuerza divina que salva a todos los que creen (*Rom.* 1, 16). «La religión no tiene necesidad de la cultura para hacer resplandecer su propia luz. La religión no toma su luz ni de la cultura, ni de la ciencia, ni del Estado, ni de la política. Si la religión necesitase la ayuda del Estado para cumplir su misión propia, pondría con ello de manifiesto su pobreza e impotencia. Por eso deben rechazarse cosas tales como el trabajo cultural, la actividad caritativa, la fundación de asociaciones, el auxilio social, etc., cuando se emplean como medios para conducir al seno de la Iglesia a los que se han apartado de la Iglesia y viven al margen de ella. La mera organización no llega hasta las almas, y por eso, en definitiva, tiene que fracasar. Sería también falso—como dice Rademacher—creer que la verdad religiosa, para convencer, tiene que disfrazarse de filosofía, de retórica o estética, o creer que las prácticas religiosas de la juventud tienen que presentar la apariencia de juego o deporte» (Landmesser, *Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete*, 1926).

6. *Lo sobrenatural no debe ser absorbido por la naturaleza.* Misión de lo sobrenatural es la instauración, fortalecimiento y consumación del señorío de Dios y la consecuente realización de la salvación del mundo. De por sí no tiene necesidad de prestar servicios directos a la naturaleza, a la cultura, a los esfuerzos destinados a estructurar el mundo. Finalidad primaria de lo sobrenatural no es la creación de cultura, la elaboración de filosofía, la producción artística, etc. Es cierto, por otra parte, que el creyente, a partir de su unión con Cristo, tratará de elaborar y estructurar el mundo de acuerdo con las exigencias de la Revelación. En todas las formas de su actividad se esforzará por convertir el mundo en un transparente de Dios, para que la gloria de Dios pueda resplandecer en todas partes, la gloria de la verdad y amor divinos, que han aparecido visiblemente en Cristo. El creyente cumple, pues, su misión de *homo faber*, pero sin dejar de ser nunca *homo orans*. Todos sus esfuerzos están en concordancia con la voluntad amorosa de Dios, que ha creado el mundo y las leyes que le rigen y que ha redimido la creación pecadora; por eso será verdadero y auténtico el orden que el creyente crea, y la cultura que pro-

duce no será ni aparente ni falsa. De este modo surgen la cultura cristiana, el arte cristiano, la sociedad cristiana, el Estado cristiano.

7. Aquí surge un problema de gran importancia: ¿Tiene que producir determinadas formas culturales, determinadas formas de la vida social, económica y política el cristiano que quiere estructurar el mundo en la actitud de amorosa sumisión bajo la voluntad de Dios, es decir, en cuanto que es un administrador nombrado por Dios? Para expresarnos de otra manera: ¿Existen determinadas formas culturales de las cuales pueda decirse que sólo ellas son las formas que están en concordancia con la Revelación? Hay que responder negativamente. Existen formas culturales de las cuales puede decirse que están en contradicción con la estructuración del mundo exigida por el espíritu de la Revelación. Al número de tales formas pertenecen todas las que destruyen la dignidad del hombre, las que destruyen la libertad humana, convirtiendo al hombre en una especie de máquina o en elemento insignificante de una organización mecanizada, las formas que convierten la humanidad en una especie de comejenera. En definitiva, tales formas niegan y se oponen a Dios, que es la garantía de la dignidad y libertad humanas, y niegan y destruyen por eso la dignidad y libertad del hombre. Pero aunque pueda afirmarse con seguridad de algunas formas culturales que están en contradicción con la auténtica estructuración del mundo, no puede decirse, viceversa, que existen determinadas formas en que pueda manifestarse lo sobrenatural de un modo adecuado y exhaustivo.

Lo sobrenatural es una realidad absolutamente distinta de todas las cosas del orden del mundo, y por eso no hay forma alguna terrena que sea capaz de manifestarlo y expresarlo adecuadamente. Tenemos, además, que la naturaleza, como ya se ha dicho, opone resistencia a lo sobrenatural. Solamente en Cristo lo sobrenatural ha compenetrado e informado totalmente lo natural. Pero aun en Cristo mismo sucedió esto, de un modo perfecto, después de la muerte; es decir, después de la destrucción total de las formas existenciales terrenas. Sólo el Señor resucitado y glorificado presenta una imagen adecuada de la unión perfecta entre lo natural y lo sobrenatural. Cristo es el arquetipo de un estado de absoluta perfección, en el cual lo sobrenatural compenetra de un modo perfecto a la naturaleza.

Este hecho pone precisamente de manifiesto que en la Historia no hay forma alguna capaz de manifestar de un modo adecuado y perfecto la realidad sobrenatural. Mientras dure el tiempo de la peregrinación, en el tiempo que precede a la manifestación perfecta del señorío de Dios, las fuerzas sobrenaturales no conseguirán nunca transformar la naturaleza. Ni siquiera podemos contar con la posibilidad de un progresivo proceso de transformación. En lo concerniente a la forma actual de este mundo, Dios no nos ha hecho promesa alguna. Al contrario, sabemos que son perecederas todas las formas que el hombre pueda dar a la tierra. Aun las más estables y sólidas obras humanas van marcadas de la signatura de la corruptibilidad. Todas las formas de la tierra están bajo la influencia de la Cruz, la cual, desde el pasado, arrastra hacia su abismo todas las formas del presente y están bajo la influencia del futuro, bajo la influencia de la catástrofe al fin de los tiempos, predicha por Cristo. Tenemos, pues, como resultado que no existen estructuraciones del mundo eternas y válidas de una vez para siempre.

De este estado de cosas se deduce que no se puede hablar de *una* cultura cristiana, ni de *un* arte cristiano, ni de *un* Estado cristiano, ni de *una* concepción cristiana del mundo (que no ha de ser confundida con la fe cristiana), ni de *una* filosofía cristiana (siempre que se trate de cultura, arte, Estado y filosofía reales y no de ideas e ideales irreales). Tampoco de la *Edad Media* puede decirse que llegó a realizar *la* cultura cristiana. Sólo puede hablarse de *una* cultura cristiana, indicando con ello las tentativas fructuosas con que el hombre se esfuerza por estructurar la naturaleza desde el punto de vista de lo sobrenatural.

Aun cuando el hombre no sea capaz de encontrar las formas y estructuras en que se pudiese manifestar de una manera perfecta lo sobrenatural, puede buscar siempre de nuevo las formas más adecuadas y está obligado a hacerlo (cfr. §§ 125 y 217). A la razón le incumbe el determinar cómo ha de realizarse en cada caso lo sobrenatural en el mundo, a fin de que éste sirva de la manera más eficaz a la soberanía de Dios y a la Salvación de la humanidad.

Las formas que deberá adoptar la cultura dependerán de las circunstancias. La reflexión humana puede errar. Por eso puede suceder que los que se esfuerzan por instaurar el señorío de

Dios y por asegurar la Salvación del hombre defiendan opiniones distintas y aun contradictorias en lo que concierne a la estructuración del mundo, la mejor forma de Estado, el mejor orden social o económico. Puede también suceder que la forma que en una determinada época, debido a las circunstancias naturales, ha fomentado el señorío divino y ha servido, por consiguiente, a la Salvación del hombre, al cambiar las circunstancias en una nueva época se convierte en traba y obstáculo *con respecto al señorío de Dios y la Salvación de los hombres*, es decir, quede anticuada, pierde su valor. Los que han llegado a conocer este estado de cosas pueden chocar entonces con los defensores del orden actual existente, los cuales considerarán la nueva forma naciente como innovación fantástica y sin garantía. Esta tensión puede ser fructuosa si las dos partes están impulsadas por el deseo de fomentar el reinado de la verdad y del amor. Nada sería más falso y pernicioso que identificar con el Cristianismo una determinada forma cultural, una determinada forma del orden social, político o económico. La actividad cultural de cualquier clase que sea no puede ser más que una tentativa, un ensayo orientado a instaurar y fomentar el señorío de Dios y la Salvación de los hombres. Los esfuerzos humanos serán siempre eso, tentativas y ensayos.

8. En el transcurso del tiempo terreno no recibirá el mundo la forma final y definitiva que Dios le ha reservado. Pero el cristiano sabe que ha de llegar la hora en que el mundo ha de recibir esa forma. La promesa de Cristo es una garantía absoluta de sus convicciones. Todos los esfuerzos de la política, del arte y de la ciencia no son más que símbolos e imágenes de la forma final y definitiva que comunicará al mundo la *fuerza transformadora de Dios. Estos esfuerzos quedarán* consumados cuando la cultura sea sustituída por el «Dios todo en todo», es decir, cuando comiencen a existir el cielo nuevo y la tierra nueva. Los esfuerzos humanos tienen, pues, un sentido y un destino *escatológico*. Si del cielo nuevo y de la tierra nueva pudiera decirse que son fenómenos culturales, entonces serían ellos *la* cultura cristiana propiamente tal. Pero en el caso en cuestión, no puede hablarse de cultura, porque la cultura es siempre el resultado de esfuerzos humanos, mientras que la forma final y definitiva del mundo es el resultado de una intervención divina.

Este *aspecto escatológico* es también una de las notas características del *humanismo* cristiano. Este humanismo es un esfuerzo continuo orientado a cristianizar la existencia humana y sus valores. No se trata de un estado, sino de un movimiento hacia Cristo, de un movimiento que comienza con el bautismo, es decir, en el momento en que el hombre comienza a participar en la vida y ser de Cristo. La transformación, según la imagen y semejanza del Hijo, se consuma en la eternidad. El humanismo de la cristiandad graba en el semblante humano la esperanza de las cosas venideras (Bauhofer, *Heimholung der welt*).

9. Como quiera que lo sobrenatural sólo puede transformar la Naturaleza quebrantando la resistencia de su orgullo, es decir, de su egocentrismo, tiene que experimentar cierta corrección la conocida frase: *Lo sobrenatural no destruye la Naturaleza, sino que la perfecciona.* Esto sólo puede decirse sin limitación alguna de la Naturaleza pura, de la Naturaleza incondicionalmente obediente y sumisa a la voluntad de Dios. A partir del primer pecado, dejó de existir tal Naturaleza. En lo concerniente a la realidad histórica sometida al dominio del pecado, la frase en cuestión tiene que ser complementada. Lo sobrenatural no destruye la Naturaleza, pero la despoja de su orgullo, de su egocentrismo. La poda, por decirlo así, lo mismo que el jardinero poda los árboles para ennoblecerlos, lo mismo que se tala la selva virgen para convertirla en tierra laborable.

Por consiguiente, la Naturaleza pierde algo, aunque esto sea para enriquecerse. La experiencia, el pensamiento, los sentidos pueden constatar y percibir lo perdido. La ganancia, al contrario, sólo puede ser creída, sólo se percibe a la luz de la fe. Lo que se pierde puede ser realmente magnífico y grande y al que sólo mide con medidas intramundanas (inmanentes) le parecerá tanto más grande y excelente. Hay una especie de singular belleza, una belleza diabólica, una belleza que ejerce sobre nosotros un misterioso encanto. Nietzsche ensalza la crueldad, la desconsiderada destrucción de todo lo que puede oponerse al superhombre. Ahora bien, lo sobrenatural condena y supera este autocratismo egoísta. Con ello el hombre no queda empequeñecido. Al contrario, el hombre queda ennoblecido y engrandecido, pues se liberta de la mera existencia humana con su limitación y pasa a participar en la plenitud de la vida divina. Pero sólo la fe conoce y ve esta elevación. La intervención e

influencia de lo sobrenatural pueden ser aún más profundas y decisivas. Cristo mismo dice que hay casos en que puede ser necesario sacrificar la Naturaleza, por exigirlo así lo sobrenatural. Hay situaciones en que la mano o el ojo pueden ser ocasión de escándalo, de modo que es necesario destruirlos. El reino de los cielos sufre violencia. Con toda claridad aparece este hecho en la muerte de Cristo. La Naturaleza fue crucificada para conquistar la sobrenaturalidad del mundo entero. Al pasar por el abismo de la Cruz, Cristo ha ganado la glorificación de la Naturaleza humana. De este modo, la cultura se halla siempre bajo el juicio y bendición de la Cruz de Cristo (véase el *Tratado sobre la Redención*).

Explicaciones ulteriores se hallarán en los capítulos sobre la obra de Cristo, sobre la gracia y los Novísimos.

PARTE SEGUNDA

LAS CRIATURAS

Lo expuesto hasta ahora sobre la realidad existente fuera de Dios en general, sobre su origen divino, su orientación hacia Dios y su elevación sobrenatural, va a ser estudiado en los párrafos siguientes en relación con cada uno de los grupos de realidades creadas. Con respecto a cada uno de los principales ámbitos de cosas creadas, se describirá el modo y manera en que se manifiestan el origen divino y la sobrenaturalización. Dos grandes reinos ontológicos hay que tener en cuenta: 1.º, el de las *criaturas espirituales* (ángeles), y 2.º, el de los seres *somáticos-espirituales* (los hombres). El *ser puramente material* no va a ser estudiado por separado. Lo que podría tener de importancia y valor teológico se expondrá al estudiar la esencia del cuerpo humano. Esta manera de proceder no carece de justificación, puesto que el mundo material comparte la suerte del cuerpo humano. Hacemos notar de nuevo que no vamos a tratar aquí de la esencia de las cosas en cuanto tal, sino del destino que les corresponde, debido a su origen divino y su orientación hacia Dios; es decir, de la salvación o condenación, rozando solamente los problemas de la esencia en tanto en cuanto pueden estar en relación con esos aspectos fundamentalmente teológicos.

CAPITULO PRIMERO

LOS ANGELES

§ 118

La existencia de los angeles

1. *Dios ha creado los ángeles* (dogma).—Así se define, tanto en el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428), como en el Concilio Vaticano (sesión tercera, capítulo primero, D. 1783).

2. *a*) De los seres celestiales a quienes nosotros llamamos ángeles, el AT dice que son enviados, mensajeros, espíritus, hijos de Dios (miembros de la familia divina), centinelas, habitantes del cielo, ejércitos celestes. En cierto sentido, los ángeles forman la corte de Dios y son enviados por El a los hombres para que, como instrumentos suyos, actúen en la Historia de la Salvación.

Cuando Dios arrojó al primer hombre del paraíso, puso al este del jardín del Edén un querubín con espada flamante, para que guardase el camino que conducía al árbol de la vida (*Gen.* 3, 24). El ángel del Señor dijo a Agar que regresase a su casa (*Gen.* 16, 7 y sigs.). Los dos hombres que acompañaban al Señor cuando anunció a Abrahán la destrucción de Sodoma y Gomorra, son llamados ángeles (*Gen.* 18). Ellos sacaron a Lot

de las ciudades condenadas a ser destruídas. Los habitantes que querían asaltar la casa de Lot fueron cegados por ellos, de modo que se esforzaron en vano por encontrar la entrada. El Señor les ha encargado exterminar las ciudades, a causa de su corrupción (*Gen.* 19). El ángel del Señor dice Abrahán, desde lo alto, que no sacrifique a su hijo (*Gen.* 22, 11 y sigs.). Jacob vió en sueños cómo los ángeles subían y bajaban por la escalera que unía el cielo con la tierra (*Gen.* 28, 12). Cuando Jacob se hubo reconciliado con Labán, se le aparecieron ángeles de Dios, y Jacob los llama campamento de Dios (*Gen.* 32, 2 y sigs.). El ángel del Señor se le apareció a Moisés en medio de una llama de fuego (*Ex.* 3, 2). El ángel acompaña a Israel, protegiéndolo durante la salida de Egipto (*Ex.* 14, 19). Dios promete al pueblo que su ángel marchará delante hasta que haya llegado a la tierra prometida (*Ex.* 23, 20-23). El ángel del Señor se presenta ante Balam blandiendo una espada (*Núm.* 22, 22 y sigs.). Delante de Jericó, Josué vió a un ángel que estaba delante de él, blandiendo una espada, que declara ser el jefe del ejército del Señor; anima a Josué a conquistar la ciudad (*Ios.* 5, 13 y sigs.). El ángel del Señor reprocha a Israel su infidelidad y anuncia el juicio de Dios (*Iudith* 2, 1 y sigs.), llama a Gedeón (*Iudith* 6, 11 y sigs.), predice el nacimiento de Sansón (*Iudith* 13, 3 y sigs.). Habiéndosele preguntado cuál es su nombre, responde que se llama «admirable» (*Iudith* 13, 18). Un ángel lleva a cabo el castigo impuesto a causa del orgullo de David. Cuando Dios le ordena que retire la mano justiciera, el ángel le obedece (*Sam.* 24, 16 y sigs.). *Reg.* 13, 18, cuenta que un ángel, en virtud de un decreto divino, puede comunicar mensajes a los profetas. A Elías se le aparece un ángel cuando huye de Jezabel, le despierta y le da de comer para que pueda seguir caminando (*III Reg.* 19, 5 y sigs.). Un ángel ordena a Elías que anuncie el castigo divino al mensajero del rey de Samaria (*IV Reg.* 1, 3 y sigs.). El ángel del Señor destruye el ejército del rey asirio Senaquerib (*IV Reg.* 19, 35-37). El ángel Rafael fué el compañero del joven Tobías (*Tob.* 3-12).

Los ángeles ayudan a los Macabeos en su guerra de liberación. «En lo más duro de la pelea se les aparecieron en el cielo a los adversarios cinco varones resplandecientes, montados en caballo con frenos de oro, que, poniéndose a la cabeza de los judíos y tomando en medio dos de ellos al Macabeo, le protegían con sus armas, le guardaban incólume y lanzaban fle-

chas y rayos contra el enemigo, que, herido de ceguera y espanto, caía» (*II Mac.* 10, 29 y sigs.). Más tarde, cuando la gente de los Macabeos se hubo enterado de que Lisias sitiaba las fortalezas, piden al Señor, junto con el pueblo, que les envíe un ángel bueno para salvarles. A continuación, el Macabeo empuña las armas y anima a los otros a no temer el peligro. De este modo entran en la pelea. Todavía se hallaban en las cercanías de Jerusalén, cuando se les aparece un jinete vestido de blanco, con armas de oro, que marcha delante de ellos. Todos alabaron al Dios misericordioso, y cobraron tantos ánimos que estaban dispuestos a acometer, no sólo contra los hombres, sino también contra animales salvajes y murallas. En buen orden siguieron marchando, precedidos del auxiliar celestial que la benevolencia de Dios les había enviado. Como leones se arrojaron sobre el enemigo y le obligaron a huir (*II Mac.* 11, 6 y sigs.).

En el libro de Job se describe cómo los «hijos de Dios» caminan delante del Señor (1, 6), cómo aclaman y aplauden cuando Dios creó la tierra (30, 7). Isaías vió cómo los serafines estaban delante de Dios, y oyó cómo el uno gritaba al otro: «¡Santo, santo, santo, es el Señor de los Ejércitos! Toda la tierra está llena de su gloria.» Tan potente era esta exclamación, que temblaban los umbrales de las puertas. Un serafín purificó con un carbón ardiente los labios del profeta (6, 1 y sigs.). Ezequiel vió cuatro seres de aspecto apenas descriptible, llamados querubines, caminando en una nube de fuego flameante, arrastrada hacia el Norte por la tormenta (1, 4-25). El ángel del Señor entró con Azarías y sus compañeros en el horno en que habían de ser quemados, e hizo que la llama de fuego saliese hacia afuera, de suerte que el fuego no los tocó (*Dan* 3, [49]; cfr. 6, 23). Daniel mismo tuvo una visión en que se le apareció un ángel. Un día hallándose a orillas del Tigris, vió que un hombre vestido de lino estaba delante de él. Llevaba un cinturón de oro puro. Su cuerpo resplandecía como si fuese de crisólito y su semblante era como un relámpago. Sus ojos eran como brasas de fuego. Sus brazos y pies parecían de bronce bruñido. El sonido de su voz era como rumor de muchedumbre. En primer lugar, Daniel experimenta una impresión de miedo y temor, y habiéndolos superado, después que el ángel le hubo infundido ánimos, oyó la futura historia de los destinos de su pueblo relatada por el ángel (10, 4-21). El ángel del Señor lleva a Habacuc a Babilonia para que consuele y fortalezca a Da-

niel (*Dan.* 14, 32 y sigs.). En el libro de Daniel leemos los nombres de algunos ángeles. Uno se llama Gabriel (9, 21), otro Miguel (10, 13, 21; 12, 1). En la visión de Zacarías sobre el reino de Dios futuro se dice que los ángeles son instrumentos y servidores de Dios (1, 8 y sigs.). Especialmente entra en escena un ángel, que explica a Zacarías las visiones que ha tenido.

b) Este resumen demuestra que en los escritos posteriores al exilio, la creencia en la existencia de los ángeles juega un papel más importante que en la época anterior. De este modo queda planteado el problema de la relación entre la angelología bíblica y semejantes creencias de *Babilonia y Persia*. Al parecer, esta creencia parece haber adquirido nuevo auge bajo la influencia ejercida por ideas babilónicas. Nada nos impide admitir que la angelología bíblica y la cristiana de los primeros tiempos fueron influenciadas, en parte, por doctrinas similares asirio-babilónicas e iránicas. Hay que observar, no obstante, que las ideas extrabíblicas relativas a los ángeles se derivan de una revelación original, habiéndose mezclado en el transcurso del tiempo con especulaciones míticas, supersticiosas y fantásticas. El creyente, sin recibir nuevas enseñanzas divinas, podía descubrir, a través del conjunto de errores que le desfiguraban, el contenido verdadero de las ideas relativas a los ángeles, enriqueciendo de este modo su fe revelada (cfr. § 13). Conviene tener en cuenta, además, que a pesar de las semejanzas que median entre la angelología bíblica y extrabíblica, las diferencias son fundamentales, de modo que no se puede establecer una relación demasiado estrecha entre la primera y la segunda. En la angelología bíblica faltan las supersticiones que desfiguran la otra. Los seres que forman la corte celestial de Dios son criaturas, según la Sagrada Escritura, y son infinitamente inferiores a Dios. Los ángeles del mundo extrabíblico son seres divinos. En la Revelación del AT, el hombre tiene que habérselas con Dios y solamente con El (Köhler, *Theologie des AT*, 147).

Con frecuencia se habla en el AT del "ángel de Dios" (cfr. vol. I, § 44). Con dificultad se podría decir de quién se trata aquí. En *Gen.* 32, 22-32 se describe dramáticamente su aparición y actividad. Mientras Jacob, en la soledad de la noche, espera con temor y temblor el encuentro con su hermano Esaú, es atacado por un hombre. Los dos luchan hasta la madrugada. El misterioso enemigo no puede vencer a Jacob, ni siquiera puede desasirse de él. No obstante, con un pequeño movimiento de la mano para-

liza a Jacob. Este le pregunta quién es, sin tener respuesta alguna. A Jacob le da un nombre nuevo: "No te llamarás Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido." El misterioso ser se llama, pues, a sí mismo Dios y muestra su superioridad paralizando a Jacob. Este, volviendo sobre sí, después que ha pasado la tensión mortal de esta hora terrible, experimenta la presencia de Dios: "He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida." Al mismo tiempo, el misterioso ser es débil. Quizá podría explicarse este pasaje diciendo que Dios quiere que el hombre sea un ser libre y responsable de sus acciones, de modo que contiene su fuerza, por decirlo así, para que el poder divino no aplaste y destruya la libertad humana. Así, pues, el "ángel del Señor" es Dios mismo en cuanto que interviene activamente en la Historia humana, en cuanto que da forma y estructura a la Historia del hombre. Véase Guardini, *Der Engel*, en "Schildgenossen", 17, 1938, 295-99. Kittel, *Wörterbuch zum NT*, I, 76.

3. También en el NT los ángeles contribuyen al desarrollo del reino de Dios. Se complacen en la subyugación del mal (*Lc.* 15, 7. 10). El ángel del Señor, llamado Gabriel, predice el nacimiento y misión de San Juan (*Lc.* 1, 11-20). El mismo ángel anuncia a María que ha de ser la madre de Dios (*Lc.* 1, 26-28). Un ángel dice a José que no se inquiete por lo que el Espíritu Santo ha obrado en María (*Mt.* 1, 20-25). Un ángel del Señor anuncia a los pastores el nacimiento del Mesías. Un numeroso grupo de ángeles ensalza a Dios por su misericordia en los campos de Belén (*Lc.* 2, 9-15). Un ángel anuncia a José que debe huir a Egipto con María y el niño, y le manda regresar cuando ha pasado el peligro (*Mt.* 2, 13, 19 y sigs.). Los ángeles sirven a Cristo cuando éste se retira al desierto, impulsado por el Espíritu, permaneciendo allí cuarenta días (*Mt.* 1, 13; *Mt.* 4, 11). El padre podría enviar doce legiones de ángeles si éste se lo pidiese, y los ángeles le protegerían, pero ¿cómo se cumpliría entonces la Escritura? (*Mt.* 26, 53 y sigs.). Un ángel del cielo se aparece a Cristo en la hora de su agonía y le consuela (*Lc.* 22, 43). Luego que las mujeres hubieron constatado con sorpresa que el sepulcro estaba vacío, vieron dos hombres con vestidos resplandecientes, los cuales les anunciaron la resurrección del Señor (*Lc.* 24, 1-7). San Juan los llama ángeles (*Io.* 20, 12).

Dos hombres vestidos de blanco se aparecen a los apóstoles cuando ven cómo el Señor desaparece en una nube (*Act.* 1, 10), y les anuncian la segunda venida (*Act.* 1, 11). Un ángel abre las puertas de la prisión en que estaban encarcelados los apóstoles y les manda que se presenten en el templo y anuncien al pueblo la palabra de la vida (*Act.* 5, 18-20). Un ángel del Señor puso en camino a Felipe para que convirtiera al tesorero de la

reina de Etiopía (*Act.* 8, 26). Un ángel se le apareció a San Pedro, de modo que la prisión quedó inundada de luz, las cadenas cayeron de sus manos. El ángel le dice que le siga. La puerta se les abrió por sí misma y pasaron las guardias sin que nadie les detuviese (*Act.* 12, 6-11). Un ángel del Señor ordena al centurión que vaya a presentarse a San Pedro, que le dirá lo que tiene que hacer (10, 3-7). Cuando San Pablo fué llevado prisionero a Roma, se levantó junto a Creta un viento impetuoso que puso en peligro la vida de todos los pasajeros; por la noche se le apareció a San Pablo un ángel del Señor, «cuyo soy y a quien sirvo, que me dijo: No temas, Pablo, comparecerás ante el César, y Dios te hará gracia de todos los que navegan contigo» (*Act.* 27, 21-24). San Pablo conjura a su discípulo Timoteo ante Dios, Jesucristo y «los ángeles elegidos», que se guarde de todo espíritu de parcialidad (*I Tim.* 5, 21).

Miríadas de ángeles constituyen la Jerusalén celestial, la asamblea festiva en que es admitido el bautizado (*Hebr.* 12, 22-24). Proporciones gigantescas poseen los ángeles de que habla la Apocalipsis. Por medio de su ángel anuncia Cristo a su servidor Juan lo que ha de suceder, para consolar de este modo a los fieles en sus tribulaciones (1, 1). Un ángel se coloca delante del libro sellado proclamando en voz alta: «¿Quién es digno de abrir el libro y de romper sus sellos?» (5, 2 y sigs.) Sólo es digno el Cordero que ha sido sacrificado. Estando contemplando esta escena, Juan percibe el rumor de muchas voces en torno del trono de Dios. Eran las voces de miles y miles de ángeles. Todos cantaban en voz alta: «Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría y la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición.» Y todas las criaturas en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, respondían: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos» (5, 11-13). Otros cuatro ángeles, en los confines de la tierra, sujetan a los vientos (7, 1). Siete ángeles están delante de Dios y tienen trompetas en las manos. La tierra se estremece cuando hacen sonar las trompetas (8, 1-11. 15). Otro ángel coge un incensario, lo llena de fuego y lo arroja a la tierra (8, 5). El más imponente entre todos es el que San Juan vió descender del cielo. Le rodea una nube y sobre su cabeza resplandece un arco iris, su semblante brilla como el sol y los pies son como columnas de fuego. Apoya

el pie derecho sobre el mar, y el izquierdo, sobre la tierra. Su voz es como el bramido de un león (10, 1-3). En el transcurso de la visión, Juan vió cómo San Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón y sus ángeles. El dragón gigantesco, la vieja serpiente, llamado también diablo y Satanás, y que trata de seducir al mundo entero, es arrojado a la tierra y con él son arrojados todos sus ángeles (12, 7-13). A pesar de que persigue a Cristo por todos los medios, no puede impedir el triunfo final del Señor. Los ángeles son mensajeros y servidores del Señor.

Todos los ángeles constituirán el cortejo del Señor cuando éste venga a juzgar al mundo (*Mc.* 8, 38; *Mt.* 16, 27; 25, 31). El Hijo del hombre enviará sus ángeles «con poderosa trompeta», los cuales reunirán a los escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo del cielo hasta el otro (*Mt.* 13, 39-41-49; 24, 31; *Mc.* 13, 27).

4. La Escritura enseña, pues, que los ángeles son seres reales y personales. Si de las descripciones de la Sagrada Escritura se pretendiese deducir el *carácter mitológico* de los ángeles, habría que responder que si la Escritura habla de los ángeles de tal modo, lo hace para expresar la superioridad de estos seres si se les compara con lo humano. Carece de fundamento el empleo de la palabra mitología, puesto que los ángeles aparecen como criaturas y no se dice de ellos que sean seres semejantes o iguales a Dios. Por eso, los ángeles de que nos habla la Sagrada Escritura son seres totalmente distintos de las figuras angélicas que encontramos en la literatura moderna, sobre todo en Hölderlin y Rilke. La angelología cristiana se presenta aquí completamente mitologizada. En Hölderlin, los ángeles son los señores divinizados de la historia patria, patronos y ejemplares, íntimamente unidos con ella. En R. M. Rilke, completamente desprendidos de toda relación con el Dios de la Revelación, son testigos y garantes, a los cuales se debe que lo invisible posea una realidad superior a la de lo visible. Son manifestaciones concretas e intensas de la realidad (R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie,* Leipzig, 1937, 40 y sigs.).

5. La existencia de los ángeles es un *misterio* que el hombre no habría podido descubrir sin la Revelación. No obstante, la razón humana puede demostrar que no es en modo alguno absurda su existencia. Ante aquélla se presenta ahora la Crea-

ción a modo de una construcción jerárquicamente estructurada, subiendo desde la realidad puramente material, a través de la psíquico-material hasta la puramente espiritual. Sin la existencia de los ángeles faltaría una de las formas de ser que parece exige la actual Creación. Esto ocasionaría una nueva creación. Véase el § 110.

§ 119

Naturaleza de los angeles

1. En el arte y literatura de los últimos siglos, los ángeles han quedado convertidos en seres etéreos y, con frecuencia, de naturaleza ambigua. «Su imagen ha ido desviándose hacia lo ramplonamente bello, hacia la sensiblería y sentimentalismo, habiendo sido empequeñecidos, para no hablar de las ambigüedades del Barroco y Rococó, ni de la industria que produce objetos religiosos» (R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie*, 33-38).

En realidad, los ángeles son seres *misteriosos, potentes, inmensamente superiores a los hombres, poderosos, que hasta infunden miedo y terror.* Miedo es la primera impresión que produce la aparición de un ángel. Por esto, las primeras palabras que suele pronunciar al aparecerse son las siguientes: «¡No temas!» El hombre se estremece ante su presencia. Por eso tiene que animar a Zacarías, cuando le anuncia el nacimiento de San Juan (*Lc.* 1, 11-13); a María, cuando le anuncia la encarnación del Hijo de Dios (*Lc.* 1, 26-28); a los pastores en la campiña de Belén (*Lc.* 2, 9 y sigs.), a las mujeres, a quienes se aparece con semblante resplandeciente la mañana de la Resurrección (*Mt.* 28, 2-5).

En las descripciones simbólicas de la Sagrada Escritura se insinúa que son superiores a los hombres, más aún, superiores a todo lo que los hombres pueden comprender (véase, especialmente, *Dan.* 10, 4-21; *Is.* 6, 1 y sigs.). *Ez.* 1, 4-14, describe de la siguiente manera la naturaleza sobrehumana de los ángeles: «Miré y vi venir del septentrión un nublado impetuoso, una nube densa, en torno de la cual resplandecía un remolino de fuego, que en medio brillaba como bronce en ignición. En el centro de

ella había semejanza de cuatro seres vivientes, cuyo aspecto era éste: tenían semblante de hombre, pero cada uno tenía cuatro aspectos y cada uno cuatro alas. Sus pies eran derechos y la planta de sus pies era como la planta del toro. Brillaban como bronce en ignición. Por debajo de las alas, a los cuatro lados, salían brazos de hombre; todos cuatro tenían el mismo semblante y las mismas alas, que se tocaban las del uno con las del otro. Al moverse no se volvían para atrás, sino que uno iba cara adelante. Su semblante era éste: de hombre, por delante, los cuatro; de león a la derecha, los cuatro; de toro a la izquierda, los cuatro, y de águila por detrás, los cuatro. Sus alas estaban desplegadas hacia lo alto, dos se tocaban la del uno con la del otro y dos de cada uno cubrían su cuerpo.

Todos marchaban de frente, a donde los impelía el espíritu, sin volverse para atrás. Había entre los vivientes fuego como de brasas encendidas cual antorchas, que discurría por entre ellos, centelleaba y salían de él rayos. Los vivientes se movían en todas direcciones semejantes al rayo.» Para comprender debidamente esta descripción, conviene tener en cuenta que se trata de una visión. Por todos los medios posibles, el profeta trata de describir lo que ha visto. Sirviéndose de ideas nuevas y diversas, se esfuerza por exponer lo inaudito e inefable, lo misterioso e incomprensible. La acumulación de formas y fórmulas pone de manifiesto el ser y el inmenso poder de los ángeles. Los ángeles aparecen aquí como seres potentes, luminosos y deslumbrantes. No se comprendería debidamente la descripción si se juntasen los diversos elementos presentados por el profeta, tratando de construir una idea concreta y determinada del ser de los ángeles. Cada uno de los rasgos que aquí se destacan no son partes constitutivas de una forma concreta sino expresión indirecta de la esencia de los ángeles, superior a todo lo que el hombre puede concebir e imaginarse. Véase también *Is.* 6, 1-7; *Apoc.* 4 y 5; 14, 6-15, 8.

El Seudo-Dionisio Areopagita escribe lo siguiente en su obra *Jerarquía celeste* (cap. 15; *BKV* I, 76-77) sobre las descripciones simbólicas de la Sagrada Escritura: "Pero tenemos que comenzar el discurso y, al principio de nuestra investigación, explicar por qué... la revelación de Dios prefiere entre todas las demás la imagen tomada del fuego. Descubrirás tú, por lo menos, que no solamente describe ruedas de fuego, sino también seres incandescentes como el fuego y que hasta expone que los seres celestiales están rodeados de carbones incandescentes y de torrentes de fuego que arden con gran estrépito. También de los Tronos dice que son de fuego, y

aun con respecto a los serafines indica con el nombre que echan llamas y les atribuye las peculiaridades y los efectos del fuego. En general, se sirve con predilección de expresiones simbólicas tomadas del fuego. Me parece a mí que las características del fuego indican la mayor semejanza con Dios de los espíritus celestiales. Pues los escritores divinamente inspirados describen con frecuencia la superesencial e informe Esencia sirviéndose de la imagen del fuego, debido al hecho de que el fuego (si nos es permitido hablar así) presenta en el orden de lo visible similitudes y aspectos muy peculiares de Dios. En efecto, el fuego visible está, en cierto modo, en todas las cosas y lo compenetra todo sin mezclarse y está separado de todo. Es totalmente luz y al mismo tiempo está oculto, y es de por sí y en sí incognoscible, a no ser que se le presente una materia en la cual pueda revelar su peculiar eficacia. El fuego es invencible e incognoscible, señor de todo lo que es, y todas las cosas hasta donde llega quedan dentro de la esfera de su eficacia. Puede transformar las cosas, es capaz de comunicarse a todo lo que se halla en su cercanía, rejuvenece con su calor vitalizante y fogoso, ilumina las cosas con sus resplandecientes rayos, es invencible, impromiscuo, capaz de separar; es inmutable, asciende hasta arriba, asciende con gran ímpetu, no tolera ninguna clase de descenso, está siempre en movimiento, se mueve a sí mismo, mueve las otras cosas, lo abarca todo y nada puede abarcarlo, no tiene necesidad de nada, crece imperceptiblemente, está invisiblemente presente en las cosas capaces de recibirlo. Cuando nadie se ocupa de él parece no existir, pero aparece cuando se fricciona, como si se dejase buscar, de un modo repentino, como corresponde a su naturaleza y peculiaridad y se ahuyenta sin descanso, sin disminuír en sus beatificantes comunicaciones. Otras muchas propiedades del fuego podrían descubrirse en cuanto que corresponden en imágenes visibles a la actividad originalmente divina. Como quiera que los que conocen a Dios perciben este estado de cosas, revisten a los seres celestiales de formas tomadas del fuego y expresan con ello su semejanza divina y su tendencia a imitar a Dios según sus posibilidades."

Según las descripciones del AT, los ángeles presentan un aspecto combativo y luchador. Cuando Jacob ve a los ángeles, después de haberse reconciliado con Labán, exclama aterrorizado: «Este es el campamento de Dios» (*Gen.* 32, 1 y sigs.). El ángel que se aparece a Josué, ante los muros de Jericó, le dice que es el jefe del ejército del Señor (*Ios.* 5, 13 y sigs.). El ángel que se aparece a Daniel para anunciarle el destino futuro de su pueblo, le declara que durante veintiún días ha tenido que luchar con el príncipe de los ángeles del imperio persa. Sigue diciendo que el arcángel San Miguel vino en su ayuda y que éste sigue luchando, mientras que él, Daniel, ha venido a anunciarle el destino del pueblo de Dios. Pronto tendrá que regresar para seguir luchando con el príncipe de los ángeles de Persia (*Dan.* 10, 13 y sigs.).

Si bien en el NT aparece mitigada la furia y violencia de los

ángeles, no obstante, también en él los ángeles siguen siendo seres inmensamente superiores a los hombres, poderosos y luchadores (*Mt.* 26, 53). Aunque se aparecen bajo formas humanas, hay en ellos elementos sobrehumanos. Tienen rostros resplandecientes, están inundados de la gloria de Dios, los vestidos brillantes como el sol. Es digno de notarse el hecho de que siempre se aparecen bajo la forma de hombres, con lo cual se simboliza su fuerza y el carácter patente de su aparición. «Son auxiliares en la obra de la creación, servidores de la santa soberanía, guerreros del ejército del Rey universal. La grandiosidad de su figura decae tan pronto como se entremeten motivos particulares y sentimentales—especialmente, motivos erótico-sentimentales—, surgiendo entonces esas figuras sensuales, a veces intolerables, de que está lleno el arte moderno» (Guardini, *l. c.*, 35). Al poder de los ángeles aluden denominaciones tales como «Señoríos», «Poderes», «Fuerzas» (*Rom.* 8, 38 y sig.; *Eph.* 6, 12. Véase *II Pet.* 2, 11).

2. Los ángeles son inmateriales. Aunque es verdad que se aparecen en formas corporales, no obstante, en lo que concierne a *su esencia son puros espíritus* (dogma definido por el cuarto Concilio Lateranense y por el Concilio Vaticano). Cuando los discípulos regresaron de la misión que les había encargado Cristo, contaron llenos de alegría que invocando el nombre de Jesús aun los mismos espíritus malos les obedecían. Inmediatamente se les advirtió que más bien que de la sumisión de los espíritus debían alegrarse de que sus nombres estaban escritos en el cielo (*Lc.* 10, 17-20; véase 9, 59; *Hebr.* 1, 14).

Muchos Santos Padres, entre ellos San Agustín, influenciados por algunos textos de la Escritura (*Ps.* 104, 4: «Tiene por mensajeros a los vientos y por ministros llamas de fuego» (*Gen.* 6, 2) y, sobre todo, por la filosofía estoica y platónica, atribuían a los ángeles un cuerpo *fino, semejante al aire, e invisible.* Lo mismo enseñaba el agustinismo de la Edad Media. Otros Santos Padres, y Santo Tomás en la Edad Media, hablan de una espiritualidad pura, libre de todo elemento material. Santo Tomás emplea la expresión de «forma subsistente». Debido a su inmaterialidad, los ángeles no dependen del tiempo y del espacio, al contrario de lo que sucede con el cuerpo. Pero no están por encima del tiempo y del espacio como lo está Dios. Si la temporalidad y la espacialidad se fundan en la acción mutua

entre las cosas, entonces hay que atribuir a los ángeles, en cierto modo, espacialidad y temporalidad, a pesar de su inmaterialidad (véase §§ 70 y 71).

Lo mismo que al alma humana, están sólo presentes en un determinado lugar, pero están totalmente en todo el lugar y totalmente en cada una de las partes del lugar. Pueden ir de un lugar a otro con velocidad inimaginable, mediante un movimiento súbito, instantáneo y simple. Esto es lo que dice a veces la Escritura. Los ángeles vuelan. Pueden atravesar los espacios y penetrar en lo insondable. No dependen del tiempo en cuanto que su substancia no está sometida a mutación alguna.

Pero su *conocimiento y su querer* sufren mutaciones. Debido a su elevada espiritualidad, los conocimientos de los ángeles son amplísimos y profundos. Su vida cognoscitiva se diferencia de la humana lo mismo que la vida cognoscitiva de un ignorante se diferencia de las visiones del genio. Ezequiel simboliza la riqueza de la vida cognoscitiva de los ángeles mediante los cuatro rostros, vueltos hacia diferentes partes (*Ez.* 1, 6 y sigs.). La Apocalipsis habla de su conocimiento penetrante y profundo cuando dice que los ángeles están cubiertos de ojos por todas partes (4, 6-8). Los ángeles ven con toda su esencia. Cuando Cristo afirma que tampoco los ángeles conocen el día del Juicio, señala, es verdad, un límite de su conocimiento, pero al mismo tiempo acentúa la universalidad de este conocimiento (*Mt.* 24, 36).

No obstante, los ángeles no conocen los pensamientos ajenos, de modo que el misterio del hombre, especialmente el misterio de su ciencia, les es desconocido. Mucho menos son capaces de penetrar en las profundidades de Dios, que sólo el Espíritu divino conoce. Como quiera que los ángeles no conocen los pensamientos del hombre, a no ser que Dios se los revele, y, sobre todo, porque no conocen el corazón humano, en el cual se concentra el misterio de la persona (§ 130). La Historia, en la cual se realizan las ideas y deseos del hombre, y el hombre mismo les ofrece conocimientos nuevos. La importancia de esta constatación aparece con toda claridad si pensamos en las formas concretas de la Historia humana. Los ángeles, tanto los buenos como los malos, averiguan novedades a través de libros, palabras o edificios del hombre. La Edad Media ha pensado mucho sobre el conocimiento angélico. En la Revelación misma no se nos dice nada sobre la psicología del conocimiento incorpo-

ral. Algunas veces, la Sagrada Escritura atribuye a los ángeles la posesión de un lenguaje. Su lenguaje consiste, probablemente, en la posibilidad de transmitirse pensamientos mediante un acto de libre voluntad (*Is.* 6, 3; *Dan.* 8, 16 y sigs.; *I Cor.* 13, 1).

En relación con la ciencia universal de los ángeles está su libre y poderosa voluntad. Debido a la perspicacia y agudeza del entendimiento, capaz de comprender el sentido de los acontecimientos, y debido también a la gran fuerza de su voluntad, los ángeles pueden tomar sus decisiones sin titubeos, sin tener que reflexionar, instantáneamente, con gran firmeza, y no las revocan nunca. Pueden ejercer su influencia sobre cosas corporales (*Is.* 37, 36; *Mt.* 28, 2), y también sobre el espíritu humano, siendo meramente indirecta la influencia que ejercen sobre éste, en cuanto que producen objetos sensualmente perceptibles o mutaciones de las cosas, presentando de este modo objetos determinados ante los órganos de la percepción, o en cuanto que pueden producir alucinaciones sensoriales. Los ángeles pueden influenciar la voluntad indirectamente, a través del conocimiento o mediante la capacidad desiderativa sensorial.

3. No obstante, conviene no exagerar el poder que los ángeles pueden ejercer con respecto al hombre. Los ángeles no poseen poderes propios, independientes de Dios. Son seres creados por Dios y dependen de El, tanto en lo que concierne al ser como al obrar. Por consiguiente, sólo pueden hacer lo que Dios les permite. Dios es su señor, lo mismo que de las demás criaturas. Su santidad no puede ser comparada con la de Dios. «¿Quién sobre las nubes semejante al Señor? ¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de Dios? Es terrible Dios en la Congregación de los Santos, grande y formidable más que cuantos le rodean» (*Ps.* 89 [88], 7 y sigs.). Véase *Job.* 4, 17 y sigs.; 15, 15. Los ángeles no poseen una esfera de acción propia; ellos son quienes ejecutan y cumplen los mandatos y deseos de Dios (*Ps.* 103, 20 y sig.). Como todas las criaturas, *los ángeles han sido creados también en atención a Cristo,* de modo que Cristo es su señor y su cabeza (*Col.* 1, 16). Para el que no conoce este estado de cosas, los ángeles pueden constituir un peligro (*Rom.* 8. 38), en cuanto que ocupan en su fe el lugar que sólo le corresponde a Cristo. En Colosas, como nos dice San Pablo, se propagaron errores según los cuales Dios está tan lejos del mundo, es un ser de tal modo trascendente, que ni él puede acercarse

al hombre ni el hombre puede ser elevado hasta Dios, de modo que el contacto entre Dios y el hombre tiene que manifestarse a través de los ángeles. San Pablo condena severamente estas doctrinas, y dice de sus defensores que son gente orgullosa, carnal (*Col.* 2, 18 y sig.). Cristo está encima de todos los ángeles; éstos no son más que la corte de Dios, sus servidores e instrumentos, del mismo modo que el viento, el fuego y el rayo. Cristo es Rey y Señor (*Hebr.* 1, 5 y sig.). San Pablo, al parecer, teme que la creencia en la grandeza de los ángeles pueda oscurecer la grandeza de Jesucristo, que falsos mediadores pasen a ocupar el lugar del único y verdadero Mediador, es decir, de Cristo. Véase el artículo de Kittel *Aggeos*, en *Wörterbuch zum NT*, I, 72-86.

§ 120

La elevación sobrenatural de los ángeles

1. Aunque la naturaleza de los ángeles sea superior a la de cualquier otra criatura, las descripciones de la Sagrada Escritura adquieren pleno sentido cuando se tiene en cuenta el estado sobrenatural de los ángeles; es decir, el hecho de que los ángeles no son solamente espíritus, sino que son espíritus compenetrados por el Espíritu Santo, o sea, que han sido introducidos en el ámbito interno de la vida divina personal (véase el § 114), que toman parte en la vida divina trinitaria.

2. Este hecho queda garantizado por la Revelación, la cual nos enseña que los ángeles están ante el semblante de Dios, más aún, que *contemplan el semblante divino* (*Is.* 6, 2; *Dan.* 7, 10; *Mt.* 18, 10). Los ángeles han sido admitidos a la inaccesibilidad de Dios, en la cual el vidente de la Apocalipsis, San Juan, puede echar una ojeada, porque le han sido abiertas las puertas (*Apoc.* 4, 1). Los ángeles son la corte de Dios (*l. c.*, 1, 6). Están en relación íntima con El: son los hijos de Dios (*l. c.*, 1, 6; *Ps.* 29 [28], 1; 89 [88], 7). Los ángeles son santos (*Ps.* 89, 6).

3. La Apocalipsis enseña que los ángeles, junto con los bienaventurados, tributan *un culto* al Señor (4 y 5). Véase

Ps. 103 [102], 20; *Is.* 6. El culto está constituído por la recitación cantada del «tres veces Santo», de los himnos triunfales y de los salmos (*Apoc.* 19, 6). En *Apoc.* 4, 4-11 podemos leer: «Y alrededor del solio, veinticuatro sillas; y veinticuatro ancianos sentados, revestidos de ropas blancas, con coronas de oro. Y del solio salían relámpagos, y voces, y truenos; y siete lámparas estaban ardiendo delante del solio, que son los siete espíritus de Dios. Y enfrente del solio había como un mar transparente de vidrio, semejante al cristal; y en medio del espacio en que estaba el trono y alrededor de él, cuatro animales llenos de ojos delante y atrás. Era el primer animal parecido al león, y el segundo, a un becerro, y el tercer animal tenía cara como de hombre, y el cuarto animal semejaba a un águila volando. Cada uno de los cuatro animales tenía seis alas; y por afuera de las alas y por adentro estaban llenos de ojos; y no reposaban de día ni de noche, diciendo: «Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso, el cual era, el cual es y el cual ha de venir.» Y mientras aquellos animales tributaban gloria y honor y bendición y acción de gracias al que estaba sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos se postraban delante del que estaba sentado en el trono y adoraban al que vive por los siglos de los siglos, y ponían sus coronas ante el trono, diciendo: «Digno eres, ¡oh Señor Dios nuestro!, de recibir la gloria y el honor y el poderío: porque Tú criaste todas las cosas, y por Tu querer subsisten y fueron creadas.»

En la liturgia de San Marcos (*BKV* 178) se describe de la siguiente manera cómo los ángeles glorifican al Señor: "Porque Tú eres superior a todos los poderes y potestades, a todas las fuerzas y señoríos, y tu nombre es superior a todo nombre pronunciado no sólo en este mundo, sino también en el futuro. A Ti te rodean miles de miles y millares de miríadas de santos ángeles y ejércitos de arcángeles. Están en torno a Ti los dos venerables seres, y querubines de múltiples ojos, y los serafines de seis alas, que con dos de sus alas cubren el semblante, con las otras dos los pies, y vuelan con las otras dos. Con voz incansable alaban incesantemente a Dios, diciéndose el uno al otro el "tres veces Santo", himno triunfal; cantan, glorifican, vocean y dicen tu gloria: Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos; el cielo y la tierra están llenos de tu gloria."

Véanse los Prefacios del Misal Romano y el Te Deum. Los ángeles sólo existen en cuanto alaban sin cesar al Señor. Su esencia es la adoración. Sólo se ocupan de alabar a Dios en actos continuos de amor contemplativo.

Peterson (*El libro de los ángeles*, Rialp, 1957, págs. 100 y sig.) describe de la siguiente manera la naturaleza de los ángeles: "Los espíritus puros..., orientados hacia Dios en virtud de su esencia, no son seres petrificados en un acto de adoración muda. Su esencia peculiar no se funda en el existir solamente, sino en el moverse en el hecho de que agitan estas alas, que Isaías ha descrito por primera vez con inmensa plasticidad, correspondiendo al agitar las alas y al cubrirse los pies con las alas, momentos importantes de la riqueza expresiva de su simbolismo, una forma determinada de su difundirse en la palabra, en el grito, en el canto del Santo, Santo, Santo. Para expresarnos con otras palabras: en este difundirse y derramarse a través de la palabra y del canto, en este fenómeno se funda la esencia de estos ángeles. No se trata aquí de que una parte del mundo angélico, concebido según la analogía del ser humano, haya sido seleccionada, encomendándosela la misión de cantar ante Dios. Es ésta una idea bien poco adecuada y no podemos comprender que alguien desee hacer esto durante la eternidad entera. En realidad se trata aquí de algo totalmente distinto. No se trata de seres que primariamente fuesen "ángeles simplemente tales", y que luego cantan; se trata aquí de ángeles que tienen la esencia angélica en cuanto que se derraman en el canto del Santo, Santo, Santo, como se ha descrito antes."

4. La alabanza de Dios constituye la felicidad y perfección de los ángeles. En ellos se halla realizado el estado sobrenatural de perfección, que nosotros llamamos «cielo» (véase el tratado sobre los Novísimos: *Ps.* 89, 6; *Hebr.* 12, 22; *I Tim.* 5, 21). En el transcurso de la Historia de la Salvación aumenta su bienaventuranza, en cuanto que sucesivamente van conociendo nuevas acciones redentoras de Dios, afectando dicho aumento no la substancia misma, que consiste en el amor contemplativo de Dios y en la participación en la vida divina, sino solamente circunstancias secundarias (*Lc.* 15, 10; *Eph.* 3, 10). Por consiguiente, en los ángeles aparece paradigmáticamente el perfeccionamiento sobrenatural del hombre. Cuando en el semblante de San Esteban resplandecía la gloria de Dios, quedaron todos absortos contemplándolo, y a todos les parecía ver el semblante de un ángel. Pero la gloria y santidad de los ángeles no es ilimitada: *Ps.* 89, 8; *l. c.*, 4, 18. San Cirilo de Jerusalén escribe en la sexta Catequesis: «Los ángeles le ven (al Padre) en cuanto pueden captarle, y los arcángeles, según la fuerza de que disponen; los Tronos y Señoríos le ven mejor que aquéllos, pero tampoco ellos ven toda su gloria. Verle tal cual es, es algo reservado al Espíritu Santo con el Hijo» (BKV 97).

§ 121

Número de los ángeles y diferencias que existen entre ellos

Según las indicaciones de la Escritura, los ángeles son en extremo numerosos (*Dan.* 7, 10; *Mt.* 26, 53; *Hebr.* 12, 22). Pero no disponemos de indicaciones precisas a base de las cuales podamos señalar el número exacto. Los ángeles se distinguen los unos de los otros. Constituyen una jerarquía con distintos rangos. La Escritura no nos dice en qué consisten las diferencias que median entre unos y otros.

El AT habla de Querubines (*Gen.* 3, 24; *Ez.* 10, 3) y Serafines (*Is.* 6, 2 y sigs.). El NT habla de Tronos, Señoríos, Principados, Poderes y Virtudes (*Rom.* 8, 38; *Col.* 16; *Eph.* 21; 3, 10).

Algunos Santos Padres hablan de nueve coros. El Seudo-Dionisio divide éstos en tres grupos. Por lo que se refiere a las diferencias entre los ángeles, Santo Tomás enseña que cada uno de los ángeles constituye una especie, puesto que carecen de materia, que es el principio de individuación.

Otros afirman que el mundo angelical comprende varias especies, abarcando una de ellas un gran número de ángeles (Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto). En la angelología conviene tener siempre en cuenta las siguientes observaciones de San Agustín: «Que resuelvan estos problemas los que pueden hacerlo, presuponiendo siempre que disponen de pruebas para corroborar sus afirmaciones... En cuanto a mí, tengo que confesar que no sé nada... Tales cuestiones, en las cuales cada quién puede desarrollar todo su ingenio, prestan gran servicio en lo que concierne a la formación del espíritu; ahora bien, las discusiones tienen que respetar los límites impuestos por la temperancia y hay que guardarse bien de creer falsamente que se sabe algo cuando en realidad no se sabe nada. Porque ¿de qué sirve afirmar o negar esto o lo otro o exponerlo con gran ingenio, si el ignorarlo no comporta daño alguno? (*Enchiridion*, cap. 15; BKV VIII, 446-448).

§ 122

La posición de los ángeles en la Historia de la Salvación

1. La Revelación sobrenatural no nos habla de la existencia y vida de los ángeles para completar nuestros conocimientos y nuestra concepción del mundo, sino en atención a nuestra salvación. En los ángeles aparece con toda claridad hasta qué punto quedará transformada nuestra actual forma existencial. Esta transformación será tan radical, que nuestro yo se derramará en amor a Dios. Otra cosa sabe, además, el hombre: como parte que es de la Creación, está en conexión y relación íntima con los ángeles, del mismo modo que cada una de las criaturas está en relación con cualquier otra, y, por tanto, con todas las demás. Esto quiere decir que los ángeles pueden ejercer sobre el hombre una influencia regeneradora y santificante. Por eso no solamente se relacionan con Dios, tienen relación también con nosotros.

2. Los ángeles trabajan en la *construcción del Reino de Dios*, en la obra de erección, consolidación, fomento y perfeccionamiento del reino de Dios. San Miguel lucha victoriosamente contra el dragón y lo arroja a los infiernos (*Apoc.* 12, 7 y siguientes). Del mismo modo que hacen en el cielo la voluntad de Dios (*Mt.* 6, 10) y ensalzan incesantemente al Señor (§ 120), así también anuncian y realizan la gloria de Dios en la Creación, y de esta manera traen al hombre la Salvación. En la *Epístola a los Hebreos* (1, 14) se dice que la misión de los ángeles consiste en servir a los herederos de la Salvación.

Pero en cuanto a esto, hay entre Cristo y los ángeles una diferencia fundamental. Mientras que Cristo es Hijo de Dios y crea y funda la Salvación (*Hebr.* 2, 10; 5, 9), los ángeles son sólo instrumentos ejecutores de la voluntad redentora divina. Dios los envía de un lado a otro para que sean instrumentos de la salvación del hombre (*Hebr.* 1, 14; véase *Ps.* 91, 11). Ya de aquí se deduce que los ángeles están en relación con Cristo. Pero de ello, así como de su subordinación con respecto a él, hablaremos detalladamente en otro lugar. Los ángeles sólo

pueden comunicar la redención de Jesucristo. Según *Col.* 1, 16, todo lo que hay en el cielo y en la tierra ha sido creado en Cristo, lo visible y lo invisible, Tronos, Potestades, Principados y Poderes (véase también 2, 10; véase el § 103). No se puede desprender el estudio de los ángeles de la relación de éstos con Cristo. Por eso participan en la misión de Cristo. En el AT su actividad redentora consiste en orientar al hombre hacia Cristo; en cuanto ejecutores de la voluntad de Dios, mantienen vivo el deseo de salvación y la conciencia de pecado. En el NT, su actividad es una actividad en favor de Cristo y en su servicio.

3. Concretamente, su actividad se puede describir de la siguiente manera:

a) En el AT, los ángeles son bondadosos, celosos y poderosos mensajeros de la voluntad redentora de Dios, y al mismo tiempo victoriosos combatientes que luchan contra los enemigos de Dios y de los hombres, unidos con Dios. Véanse los textos transcritos en el § 118. Ellos no pueden prestar al hombre servicios redentores por su cuenta. En silencio y obedientes ejecutan las palabras y prescripciones divinas (*Ps.* 103, 20). Todo su ser consiste en ser instrumentos de la voluntad divina (*Ps.* 89, 7-9; *Iob* 4, 18; 15, 15). Se aparecen bajo formas visibles, ya bajo la figura de hombre (*Gen.* 19, 1 y sigs.; *Tob.* 5, 4 y sigs.), ya adoptando formas extrañas totalmente distintas de la humana y superiores a ella o bajo la forma de seres luminosos, vestidos de blanco, resplandeciendo como el relámpago e irradiando la gloria de Dios; cfr. el § 118.

Sobre el modo de las apariciones de los ángeles, D. Feuling escribe lo siguiente (*Katholische Glaubenslenere,* 1937, 201 y sigs.): "Una de ellas (de las explicaciones) dice en resumen que los ángeles, en virtud de su sabiduría y fuerza de voluntad, empleando materias de este mundo, por ejemplo, el aire y sus moléculas, son capaces de formarse un campo de actividad y existencia, corporalmente real, sensiblemente perceptible y simplemente objetivo, tal cual es necesario para presentarse realmente ante los sentidos, bajo determinada forma, probablemente humana. Entonces las apariciones existirían no sólo bajo el modo de colores y formas reales, sino también de tonos reales, y, probablemente, de otras cualidades, como las cualidades de la resistencia y de la dureza. Lo insatisfactorio que esta opinión presenta a primera vista se desvanece cuando reflexionamos detenidamente sobre el hecho de que también los hombres, de ordinario, aparecen solamente cubiertos de un revestimiento extraño y que les pertenece, y que aun nuestra visión mediante los ojos, por lo menos de ordinario, capta una realidad—tal como la piel exterior, los cabe-

llos—que, hablando estrictamente, no pertenece al ser, a la existencia del hombre, pues no es más que una cubierta protectora del cuerpo, producida, es verdad, por éste, pero situada ya fuera del torrente vital. No obstante, no nos parece criticable el que se diga que el hombre aparece vestido o de cualquier otro modo. La otra explicación de las apariciones, muy verosímil y frecuentemente explicada, es primariamente espiritual: el ángel opera en el hombre conocimiento espiritual y también amor, como mensajero de Dios y de acuerdo con el plan redentor de Dios. La aparición es esencial y substancialmente intelectual. Pero el hombre se representa a sí mismo esta aparición puramente espiritual con el lenguaje de su fantasía; esta fantasía expresa de modo análogo la experiencia espiritual tenida; está en correspondencia con ella, la elabora para todo el hombre."

b) Como quiera que los ángeles son mensajeros y garantes de la bondad y benevolencia divinas (*II Sam.* 14, 17; *I Sam.* 29, 9), podemos tener confianza en ellos. Los ángeles protegen la vida corporal y espiritual (*Gen.* 24, 7; *Tob.* 3, 17; *Iudith* 13, 20; *Dan.* 3, 49; 6, 23; *Zach.* 3, 6). Interceden por los hombres ante Dios, y nosotros podemos pedirles que intercedan por nosotros (*Tob.* 12, 12; *Job* 5, 1; 33, 23; *Prov.* 16, 14). Por encargo divino ejecutan los castigos contra los enemigos de Dios y de la salvación del hombre. Los ángeles del castigo y de la venganza desempeñan una misión terrible. Pero no son internamente malos como Satanás, no están interesados en dañar al hombre. No hacen más que ejecutar las órdenes de Dios y cumplir su voluntad (*Ps.* 35, 5; *Ex.* 12, 23; *Ez.* 9; véase H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1923. 59-70).

c) Antes de la venida de Cristo, los ángeles eran mensajeros del prometido y anhelado Reino de Dios; después de la vida de Cristo son instrumentos de ese Reino, realizado en Cristo. También participan en el misterio de la Salvación, que con Cristo ha aparecido en este mundo (*Eph.* 3, 10). Pero los ángeles son solamente mensajeros e instrumentos. Cristo, el Redentor enviado por el Padre, es también mensajero y mediador del amor divino. Pero la singularidad de su misión se consigna en todas partes y se destaca su infinita superioridad con respecto a los ángeles. Según *Hebr.* 1, 4-14, los ángeles están sometidos a Cristo y dependen completamente de la voluntad y dominio de Dios, que determina su misión y el modo de cumplirla. Los ángeles adoran a Cristo.

Del mismo modo que Cristo es infinitamente superior a los ángeles, así también la Salvación que Cristo ha traído es superior a la anunciada por los ángeles en el AT. La Salvación

anunciada por los ángeles tiene fuerza de Ley (*Gal.* 3, 19), pero en Cristo ha venido la plenitud de la Salvación y comporta, por eso, mayor obligatoriedad y responsabilidad. A los ángeles no se les ha prometido el dominio del mundo; éste le corresponde sólo a Cristo, aunque todavía no haya llegado la hora en que sea revelado el poderío. En una ocasión, en el momento en que había de sufrir la muerte, fué humillado y hecho menor que los ángeles. Pero esta humillación no es más que el camino de su elevación, elegido por Dios; y ahora vivimos en el estadio intermedio de la humillación y glorificación de Cristo, de una parte, y de la revelación de su dominio universal, por otra (*Hebr.* 2, 1-5).

El misterio de Cristo envuelve, pues, también a los ángeles. También los ángeles dependen de la Revelación de Cristo y no pueden añadir nada a ella ni quitar nada de ella. La intangibilidad del misterio de Cristo es tan grande, que el ángel que quisiera modificarlo incurriría en la maldición (*Gal.* 1, 8). La gloria de este misterio es tan grande, que también los ángeles desean contemplarlo (*I Pet.* 1, 12). Los que están al servicio de ese misterio son un «espectáculo» no sólo para los ángeles, sino también para los hombres (*I Cor.* 6, 3). La salvación depende de la unión con Cristo. Los que la adquieren, los santos, serán jueces también de los ángeles (*I Cor.* 6, 3); es decir, Dios les revelará lo que piensa sobre los ángeles y reconocerán que su juicio es justo. Donde falta el amor a Cristo, de nada sirve ni aun el hablar con lenguas de ángeles (*I Cor.* 13, 1). Véase § 119. «Una vez sometidos a El los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios» (*I Pet.* 3, 22).

Aunque los ángeles son inferiores a Cristo, viven en el mundo de donde viene Cristo. Bajan con el Logos del cielo y le sirven en la tierra. Rodean a Cristo en su calidad de representantes del mundo celestial (*Io.* 1, 51). Su participación en la encarnación, vida, pasión y muerte de Jesucristo revela que Cristo viene de arriba (*Io.* 8, 23) y pone de manifiesto, al mismo tiempo, la importancia trascendental de su obra, que abarca los cielos y la tierra. En particular, los ángeles son mensajeros, testigos, cooperadores de la encarnación, del nacimiento, de la resurrección, de la ascensión, del juicio. Pero aunque los ángeles acompañen a Cristo, no puede decirse que su vida está entretejida con apariciones de ángeles. A modo de obedientes servi-

dores, los ángeles obran al margen de la actividad redentora de Cristo. Sólo de cuando en cuando juegan un papel de secundaria importancia.

4. *a*) Lo mismo que los ángeles sirven y protegen a Cristo, así también *guardan y protegen su cuerpo, es decir, la Iglesia.* La asisten en las tribulaciones, la consuelan, transmiten encargos y prescripciones. Véanse en el § 118 pasajes correspondientes tomados de los *Hechos de los Apóstoles.* Los ángeles toman parte en el culto de la Iglesia. Según las oraciones de la liturgia, intervienen en las acciones litúrgicas, por ejemplo, en el bautismo, eucaristía, matrimonio, o, por lo menos, están presentes. El armenio Juan Mandukaniz escribe: «¿No sabes que en el momento en que el Santo Sacramento viene al altar se abren los cielos, desciende Cristo y que las milicias angélicas bajan a la tierra y rodean el altar donde está el Sacramento del Señor, quedando todos llenos del Espíritu Santo?» (BKV, II, 226).

b) La protección por parte de los ángeles de que goza la Iglesia entera se extiende a cada una de sus partes, a las *diócesis,* a las *parroquias y a cada uno de los miembros.* Más aún, hasta puede decirse que es una verdad revelada que *cada uno de los cristianos* tiene su ángel de la guarda, mediante el cual Dios le protege, guarda y guía, que lleva sus oraciones ante el trono de Dios, que le acompaña el día del juicio. (Los Santos Padres, no obstante, atribuyen a San Miguel la actividad nombrada en último lugar.) En los *Hechos* 12, 15, congregados los discípulos para orar, cuando llaman a la puerta y la criada les anuncia que está fuera San Pedro, creen más bien que será su ángel, lo cual demuestra que estaban convencidos de que San Pedro tenía su ángel de la guarda, y de que éste podía adoptar la figura y la voz de su protegido.

Mt. 18, 1-10 da claro testimonio de la existencia de *ángeles de la guarda.* «En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesucristo, diciendo: ¿Quién es el más grande en el reino de los cielos? El, llamando a sí a un niño pequeño, le puso en medio de ellos, y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis e hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos; y el que por Mí recibiera a un niño como éste, a Mí me recibe; y al que escan-

dalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en Mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran en el fondo del mar. ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquél por quien viniere el escándalo!... Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos.» A los discípulos que le preguntan quién es el más grande en el cielo, Jesucristo les responde que no entrarán en el cielo si no se hacen como niños. Los niños son francos y confiados, pues todavía no conocen ni las dificultades de la vida ni la malicia y las intrigas de los hombres. Por eso son frente a los hombres seres indefensos, pero no carecen de toda protección. ¡Desgraciados los que se acercan a un niño con malas y destructoras intenciones! Tienen que habérselas, no con una criatura indefensa, sino con un ángel poderoso. El ángel que protege al niño contempla la faz del Dios todopoderoso, está unido con Dios, con la santidad todopoderosa y con el poder santo de Dios. El que hace daño a un niño peca contra este poder y esta santidad. ¡Desventurado el hombre que se atreve a hacerlo! Es verdad que «el ángel no dice nada. Al parecer, no sucede nada. No se quema por eso tu casa; tus negocios siguen marchando bien; no sufres un accidente con tu coche. Pero todo queda escondido en la omnipotencia vengadora de Dios, y un día te darás cuenta de quién es el enemigo que te has creado cuando excitaste la ira del ángel del niño» (R. Guardini, «El Angel», en: *Die Schildgenossen,* 17, 1938, 300-303).

Nada sería más falso que considerar a los ángeles como una especie de inspectores o vigilantes. Su misión consiste en conducir a la salvación a las personas que les han sido encomendadas, y las conducen por los caminos señalados por Dios, a través del dolor y de la muerte. Los ángeles nos libran también de males y dolores cuando éste es el camino salvador que Dios nos ha señalado.

También los *pueblos* tienen su ángel salvador y de la guarda. Cada uno de los pueblos de la tierra es una totalidad homogénea, especialmente estructurada y dotada de un carácter peculiar. El ángel de la guarda de un pueblo determinado representa ante Dios a ese pueblo, intercede por él, le ayuda a conocer y cumplir la misión que Dios le ha señalado, se esfuerza por

conducirlo sano y salvo a través de los peligros históricos que le amenazan y hasta le ayuda cuando tiene que luchar en defensa de sus derechos y destinos. Estas afirmaciones pueden apoyarse sobre *Deut.* 32, 8; *Ez.* 10, 17, 14; y, sobre todo, en *Dan.* 10. En una visión, el arcángel San Gabriel le informa de que él mismo y el príncipe de los ángeles, San Miguel, tienen que luchar contra los ángeles de los persas y de los griegos. Como quiera que se trata de una visión, en vano nos esforzaríamos por averiguar cómo es posible esta oposición entre los ángeles, puesto que todos ellos no pretenden otra cosa que cumplir la voluntad de Dios. La lucha de los ángeles no es más que un solo símbolo de la lucha entre los pueblos, cada uno de los cuales tiene su ángel. (No obstante, para explicar la lucha de los ángeles podría decirse que los ángeles no conocen la voluntad de Dios en lo que concierne a los destinos históricos de los otros pueblos y que cada uno de ellos se esfuerza por conocer lo que Dios quiere con respecto al pueblo que le ha sido encomendado; este deseo de conocer la voluntad de Dios con respecto a los pueblos que les han sido encomendados es descrito bajo la forma de lucha entre los ángeles. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 113 a. 8.)

c) Ahora vamos a transcribir algunos testimonios de la época de los *Padres de la Iglesia. Orígenes* (De oratione, 3.ª parte, sección 31, 5, *BKV* 1, 142): "Es natural que cuando una multitud se congrega del modo debido, para alabar a Cristo, la rodeen los ángeles que temen a Dios, que éstos acompañen al hombre cuya protección y guía les ha sido encomendada. De este modo surge entre los fieles congregados una doble comunidad: la de los hombres y la de los ángeles." Véase también *De principiis*, 3, 6. En *Dan.* 10, 13 dice a Daniel el ángel de la Revelación: "Pero el príncipe del reino de Persia se me opuso veintiún días; mas Miguel, uno de los príncipes supremos, vino en mi ayuda." Teodoreto de Ciro comenta del siguiente modo estas palabras: "Estas palabras nos enseñan que cada uno de nosotros tiene un ángel que le cuida, guarda y protege y le libra de las asechanzas del diablo. A los arcángeles les ha sido encomendada la protección de los pueblos." Véase Leo v. Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 1937, 109. La doctrina relativa a los ángeles de los pueblos se encuentra también en Gregorio Nacianceno, *Oration* 28, 31; *Poëmata dogm.* 7, 23 y sigs. San Basilio, *In Isaiam* 10, 240. San Jerónimo, *In Danielem* 10, 13. Seudo-Dionisio, *Jerarquía celestial*, cap. 10, § 4 (*BKV*, 55 y sig.). El cardenal alemán Nicolás de Cusa (*De pace seu concordantia fidei*, N. 16) reviste su deseo de paz entre los pueblos bajo la forma de una conversación entre los representantes de los distintos pueblos. La conversación tiene lugar en el cielo. Los ángeles aparecen sucesivamente y cada uno de ellos tiene que exponer de qué modo "su" respectivo pueblo comprende e interpreta la Palabra encarnada de Dios. El alemán, por ejemplo, mani-

fiesta su deseo de poseer los bienes eternos, pues todos los bienes temporales, el bienestar, la comida y bebida son cosas pasajeras. Perenne fuente de verdadera alegría es solamente el conocer y pensar la verdad y el verla con los ojos del espíritu. Véase J. Bernhart, *Der Engel des deutschen Volkes*, 1934, 13 y sig. En la Edad Media, el arcángel San Miguel era considerado como ángel de la guarda del pueblo alemán.

d) Al cuidado y protección de los ángeles, con respecto a sus protegidos, corresponde la *veneración e invocación* por parte de éstos. Véase el Séptimo Concilio de Nicea, D. 302, y el Concilio Tridentino, sesión 25, D. 984 y sigs. En la liturgia eclesiástica son invocados tanto los ángeles en general como determinados ángeles. En el himno de vísperas de la fiesta del Angel de la Guarda reza así la Iglesia: «Os ensalzamos con himnos a vosotros, guardianes del hombre, a quienes Dios ha puesto al lado del débil para acompañarle y para que, indefenso, no sea vencido por la astucia de los enemigos. Porque desde que el espíritu de la traición sucumbió vilmente, siendo arrojado de la gloria y despojado de su antigua majestad, anhela envidioso arrastrar al abismo a aquellos que han sido llamados por Dios para ir al cielo. Por eso, desciende tú hasta abajo, guardián vigilante, y evita al país que goza de tu protección las miserias del alma y todo lo que amenaza la seguridad, descanso y paz del peregrino. Alabada y bendecida sea la Santísima Trinidad por siempre jamás, que con fuerza poderosa dirige la fábrica del mundo, operando trinitariamente en gloria imperecedera, Divinidad única ahora y en toda la eternidad.» En el himno de laudes: «¡Dios eterno, rector de los mundos! Con tu amor omnipotente has creado todo lo que existe, conservando el ser y las formas. Escucha las ardientes plegarias de la comunidad; seas Tú para ella guardia y protección, y cuando llegue la mañana, infunde nueva luz en los corazones. Envíanos tu ángel y dígnese él permanecer entre nosotros y protegernos, para que no seamos víctimas de la ignominia del pecado y para que podamos resistir la tentación. Destruya el engaño, la astucia y el odio del viejo enemigo para que la falsedad y la mentira no hagan que el corazón prevarique. Expulse todo lo que nos es hostil, todo lo que nos atemoriza y pueda perjudicarnos y proporcione descanso y paz al peregrino, protegiéndole contra la peste y toda clase de penuria. ¡Gloria al Padre! ¡Eternamente le ensalzan los que, por bondad, ha redimido mediante el Hijo,

ha santificado en el Espíritu Santo y guarda con la mano de los ángeles!»

En el himno de laudes de la fiesta de San Miguel reza así la Iglesia: «Miguel, ángel de la paz, descienda a nuestras moradas, tráiganos paz y bendición, y arroje a los abismos las dolorosas y terribles guerras. Y Gabriel, el héroe, destruya al antiguo enemigo, que incesantemente nos acosa. Proteja los templos, sitios santos del Señor, victoriosamente fundados en todo el orbe terráqueo. Descienda Rafael, médico de nuestra salud; cure las enfermedades y toda clase de dolencias, acuda a la ayuda de la obra y actividad humanas, y convierta para bien nuestros oscuros destinos.»

En la oración nocturna de la liturgia (completas) ruega la Iglesia que Dios se digne enviar a sus ángeles a nuestras casas para que nos protejan y defiendan. En la oración para los moribundos reza así la Iglesia: «Admite, ¡oh Dios!, a tu siervo en tu reino. Recíbale San Miguel... Salgan a su encuentro los santos ángeles y condúzcanle a la patria celestial... Salga al encuentro del alma que ahora abandona el cuerpo el ejército luminoso de los ángeles.» En el ofertorio de la misa de difuntos reza así la Iglesia: «Señor, Cristo Jesús, Rey de la gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de los castigos del abismo y del agua profunda. Líbralas de las fauces del león, para que no las devore el infierno, para que no caigan en las tinieblas, sino que tu abanderado Miguel las conduzca al reino de la luz santa.» Véase, además, la oración para bendecir el agua y la oración después de la misa. Véase J. Bernhart, *Der Engel des Deutschen Volkes*, 1934.

§ 123

La caída de una parte de los ángeles
Existencia de espíritus malos

1. *No todos los ángeles han recibido la perfección sobrenatural para la cual estaban destinados. Algunos de ellos pecaron y fueron condenados para siempre.* (Dogma. Véase el cuarto Concilio Lateranense, D. 428 y sig.).

2. La *Epístola segunda de San Pedro* (2, 4) da testimonio del pecado de una parte de los ángeles. En ella se dice de los falsos profetas que llegará el día en que han de ser castigados. En vano esperarán ser perdonados, pues Dios no perdonó tampoco a los ángeles rebeldes; antes bien, los arrojó a los más profundos abismos del infierno. También la *Epístola de San Judas* (6) habla de los ángeles caídos como ejemplo de la justicia punitiva divina: «... y como a ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propia morada, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día.» Según estos dos testimonios, los ángeles fueron castigados inmediatamente después de cometer el pecado y de nuevo serán condenados defnitivamente el día del juicio universal. También San Juan (*Io.* 8, 44) atestigua el pecado de los ángeles castigados. El diablo no ha vivido en la verdad, es decir, no se ha sometido al orden de las cosas impuesto por Dios. Lo decisivo en estos pasajes es que en ellos se dice que el diablo es un ángel caído. Su pecado no destruye la dignidad que le corresponde como criatura que es de Dios. Aun San Miguel mismo, el arcángel, el que arrojó a Satanás del cielo (*Apoc.* 12, 7 y sig.), no se atreve a maldecirle (*Iudith* 8-10).

3. El pecado de una parte de los ángeles presupone que éstos eran capaces de pecar. Según la doctrina de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales, los ángeles podían pecar. Es verdad que por esencia estaban orientados hacia la visión de Dios, pero habían de poseerla sólo después de haberse decidido voluntariamente en pro de la posesión sobrenatural de Dios. Su libre voluntad era capaz de adoptar una decisión falsa, pues podía buscar la perfección en sí misma o en Dios, en cuanto que es creador del orden sobrenatural. Mediante la gracia, especialmente mediante la visión beatífica, los ángeles obtuvieron la impecabilidad. Según la doctrina de los teólogos modernos, sobre todo de los tomistas, que siguen las huellas del dominico Báñez, los ángeles, por esencia, no podían pecar, puesto que, según su esencia, estaban orientados hacia una perfección *natural* en Dios, poseyéndola esencialmente y tendiendo necesariamente hacia ella. Sólo al ser elevados a un orden sobrenatural obtuvieron la capacidad de pecar. En este nuevo orden, su voluntad ya no tendía necesariamente hacia la meta señalada, tuvo que decidirse en pro o en contra de una

meta que sobrepasaba las necesidades de su esencia, y pudo, por consiguiente, adoptar una decisión falsa.

Cualquiera que sea la opinión que se siga, es cierto, en todo caso, que los ángeles fueron sometidos a una *prueba*. No sabemos en qué consistió y cuánto duró esa prueba. Acerca del pecado de los ángeles, la Revelación se limita a hacer algunas indicaciones. Si todo pecado comienza por la soberbia (*Eccle.* 10, 12 y sig.), también el pecado de los ángeles habrá tenido que comenzar por la soberbia. Del «hijo de la perdición» se dice que se alza contra Dios y todo lo santo (*II Thess.* 2, 4). En concreto, puede decirse sobre el pecado de Satanás que éste, deslumbrado por su propia gloria, olvidó que dependía de Dios y negó esa dependencia, que se opuso a ser mera criatura o que rechazó el don de la perfección sobrenatural que Dios le ofrecía porque no quería deber nada al amor. Su lucha encarnizada con Cristo y contra la obra de la Redención nos permite colegir que Satanás se resistió a reconocer la supremacía de Cristo, a reconocer que Cristo, el Hijo de Dios encarnado, es el corazón y la cabeza de la Creación.

4. Consecuencia del pecado de los ángeles es el hecho terrible de que hay seres creados absolutamente malos, perversos, que sólo buscan y quieren el mal. En muchos pasajes, el AT atestigua la existencia de enemigos personales de todo lo bueno: *Job* 1, 6, y sigs., *Zach.* 3, 1 y sigs., *Sap.* 2, 24 y, probablemente, también *Lev.* 16, 7 y sigs. Los tres primeros pasajes serán estudiados en el párrafo siguiente. En *Lev.* 16, 7 y sigs. se habla de Azael, que nos es descrito como ser personal. Mediante un rito simbólico se hace recaer sobre él el pecado. Este rito no sólo simboliza la supresión del pecado; con él se indica también dónde está el pecado durante toda la eternidad, es decir, en Azael, que es, por consiguiente, idéntico con Satanás. No prueban la existencia de Satanás textos con frecuencia citados, como *I Sam.* 16, 14 y sig.; 16, 23; 18, 10; 19, 9; *III Reg.* 22, 19-23; *I Par.* 21, 1. Véase H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1930.

Los libros inspirados rechazan y combaten creencias supersticiosas relativas a los demonios. El AT prohibe que se ofrezcan sacrificios a los Seirim, es decir, a figuras en forma de macho cabrío de la superstición popular influenciada por el paganismo circundante. Se reprochan al pueblo los sacrificios que ofrece

a los demonios, a dioses de la fantasía, es decir, a dioses desconocidos, nuevos, que comenzaban a estar de moda (*Dt.* 32, 17; véase *II Par.* 11, 15). Es cierto que en estos pasajes no aparece con claridad si es que se trata de espíritus malos o de dioses paganos, siendo lo primero lo más probable. A la esfera de la superstición popular combatida por la Revelación pertenecen los demonios en figura de macho cabrío, cuyo paradero serán las ruinas de ciudades abandonadas. Allí también viven el diablo femenino Lilith y otros seres de igual ralea (*Is.* 13, 12; 34, 12-14). En el *Sal.* 106 [105] parecen ser espíritus malos los ídolos a quienes el pueblo ofrece sacrificios.

Es también dudoso que el libro de Tobías atestigüe la existencia de Satanás. Se cuenta allí que la hija de Ragüel sufre de un misterioso mal: se había casado siete veces y los siete maridos murieron en la noche de las nupcias. Como causante de la desgracia aparece el demonio Asmodeo; a él se le atribuye la muerte de los siete maridos. El ángel Rafael quebranta su poderío (3, 8; 6, 8 y sigs.; 8, 3; 12, 3; 14). En esta narración se dice de Asmodeo que es un demonio. Ahora bien, en otros lugares del AT, esta expresión se emplea para designar a los demonios del paganismo combatidos por el AT. En el AT, el ángel prevaricador se llama Satanás. Al contrario de lo que sucede con el Satanás del AT, Asmodeo no induce a cometer pecados, sino que aparece como causante de males físicos, en correspondencia con las ideas paganas relativas a los demonios. Hay que tener también en cuenta que los interesados en este asunto, al parecer, no sabían que era un demonio el que había causado la muerte de los siete maridos. Es la opinión pública, el cuchicheo malévolo de la gente, la que afirma que un demonio es el causante de la desgracia. Estas observaciones nos permiten conjeturar que el libro de Tobías, al describir al demonio Asmodeo, hace referencia a la creencia en demonios, muy generalizada en aquellos tiempos y que ejercía grande influencia sobre el pensamiento de los pueblos de la antigüedad. De ser acertada esta interpretación, el libro de Tobías se propone inculcar a sus lectores, de un modo intuitivo e insinuante (presentando un ejemplo histórico), que no ha de temer a los demonios del paganismo, y que ha de tener absoluta confianza en la ayuda y protección de Dios, que envía a sus ángeles para que guarden y protejan a los justos. Los lectores necesitaban tales amonestaciones. Vivían cautivos en Babilonia y estaban ame-

nazados por el peligro inminente de adoptar las supersticiosas creencias de la Demonología pagana. El libro de Tobías no atestigua, pues, la existencia de ángeles prevaricadores. Véase M. M. Schumpp, *Das Buch Tobías*. 1933, LXXXI hasta LXXXVII.

5. El AT no nos dice nada sobre el *número* de los ángeles prevaricadores. Al parecer, en todo el AT se habla siempre de uno solo: de Satanás. Cuando se habla de los secuaces del diablo, se hace referencia a los hombres malos que le siguen. Resulta, pues, que las ideas relativas al diablo no ocupan un lugar central en la fe religiosa del AT. Los males y las desgracias son pruebas que envía el Dios vivo y verdadero, y no se atribuyen a la actividad de espíritus malignos contra los cuales se pudiese luchar con toda clase de ritos mágicos. En el libro de Job se dice que Dios permite a Satanás que tiente y pruebe a Job; pero en el transcurso de la narración nos enteramos de que es Dios el que prueba a Job. De este modo aparece con toda claridad la diferencia que media entre el AT y las religiones paganas en lo que concierne a la creencia en demonios y espíritus malos. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* 92, ha estudiado detenidamente este problema y escribe lo siguiente: «La religión del Antiguo Testamento, en lo que concierne a la fe y el culto, no ha sido en manera alguna influenciada por el demonismo pagano. La prohibición de venerar a los diablos y los otros textos arriba estudiados documentan con toda evidencia la actitud adoptada frente a las correspondientes ideas y prácticas del paganismo.»

6. El NT atestigua la existencia de un reino del diablo. Su jefe supremo, por decirlo así, es Belzebub (Beelzebul) (*Mt.* 25, 41; *II Cor.* 12, 7; *Apoc.* 12, 7; *Mt.* 12, 24). Hay una infinidad de diablos (*Mc.* 5, 9). No se nos dice si el número de ángeles prevaricadores es mayor o menor que el número de ángeles buenos. No obstante, admitir que es mayor el número de ángeles prevaricadores es una opinión que parece estar en contradicción con la bondad y dignidad del Creador.

7. La idea revelada de que existe el diablo y de que éste es una criatura empedernida en el odio y rebelión contra Dios, no tiene nada de común con otras demonologías religiosas o profanas. En las supersticiones populares *griegas*, por ejemplo,

los demonios son seres dotados de fuerzas sobrehumanas (frecuentemente considerados como espíritus de personas muertas), seres caprichosos y arbitrarios. Se muestran activos en determinados lugares o en determinados tiempos, con motivo de acontecimientos extraordinarios, de ordinario terribles. Tanto el hombre como la naturaleza se hallan bajo su influencia. El hombre puede aplacarlos, dominarlos o ahuyentarlos mediante ritos mágicos. La filosofía griega trató de modificar estas ideas populares convirtiendo a los demonios en potencias divinas. En sus diferentes sistemas, los demonios pasaron a ser seres intermediarios. Lo demoníaco es de naturaleza divina y entre ello y lo divino no hay oposición radical.

En la *literatura apócrifa del judaísmo,* las supersticiones demonológicas juegan un papel importantísimo.

En la religión *persa,* el espíritu maligno es la personificación de fuerzas naturales. En el ser entero se halla el dualismo del bien y del mal. Ahura Mazda (Ormuzd), el Dios bueno, vive desde la eternidad en el reino de la luz; Angra Mainyu (Ahriman) vive también desde la eternidad en el reino de las tinieblas, que, debido a su omnisciencia, conocía bien a su enemigo, creó primero en el cielo un mundo perfecto. Allí vivieron las criaturas durante mucho tiempo, en un estado de existencia espiritual. Angra Mainyu vió la luz, decidió destruirla y creó con este fin, en el abismo, una inmensidad de diablos, se negó a obedecer a Ahura Mazda y le declaró la guerra. El Dios bueno consiguió aterrorizarle durante tres mil años. Al cabo de este tiempo, Angra Mainyu recobró sus fuerzas, se preparó para comenzar de nuevo la guerra y creó a los espíritus malos, que no sólo producen los daños materiales, sino también el pecado y toda clase de maldad. La lucha entre el Dios bueno y el espíritu de las tinieblas se prolonga a lo largo de la Historia. En la lucha final, el Dios bueno vencerá al dios malo, lo arrojará a los abismos y de este modo quedará vencido el enemigo. En lo que concierne la diferencia entre esta doctrina y la de la Biblia, véase H. Kaupel, *l. c.,* 112 y sig.

8. En la literatura profana la expresión "demoníaco" designa una potencia activa, enigmática, incomprensible, tenebrosa, impersonal, a menudo destructora. Véase Tillich, *Das Dämonische,* 1926. En una ocasión Goethe lo describe de la siguiente manera (*Aus meinem Leben,* parte 4, libro 20): "El (Goethe mismo) creía haber encontrado en la Naturaleza, en la orgánica y anorgánica, en la animada e inanimada, un algo real que sólo se

manifiesta en contradicciones y que por consiguiente no puede captarse mediante el concepto y mucho menos expresarse mediante la palabra. No era divino, pues parecía irracional; ni humano, pues no tenía entendimiento; ni diabólico, pues era benévolo; ni angelical, pues a menudo parecía alegrarse del mal ajeno. Se parecía a la casualidad, pues no se veía en ello coherencia alguna; se parecía a la Providencia, pues no siempre carecía de conexión. Parecía poder penetrar a través de todo lo que nos limita y parecía manejar arbitrariamente los elementos de nuestra existencia; contraía el tiempo y extendía el espacio. Sólo en lo imposible parecía encontrar complacencia y se deshacía con desprecio de lo posible. A este algo que se mezclaba con todos los demás seres y parecía unirlos y separarlos lo llamaba yo lo demoníaco, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de todos los que han observado su existencia... Aunque lo demoníaco puede manifestarse con todas las cosas, en las corporales y en las no corporales, aunque se presenta de un modo extraño precisamente en los animales, aparece maravillosamente unido con el hombre y constituye uno de los órdenes cósmicos morales... Una apariencia terrible adopta lo demoníaco cuando llega a predominar en alguno de los hombres. Durante mi vida he podido observar a varios de esos hombres, en parte desde cerca, en parte desde lejos. No son siempre los mejores los que lo poseen, no destacándose ni por su espíritu ni por sus talentos, y raramente se distinguen por su bondad; pero emana de ellos una fuerza inmensa, ejercen una increíble influencia sobre las criaturas, hasta sobre los elementos, y seguramente no hay nadie capaz de decir hasta dónde se extiende su poder. Todas las fuerzas morales juntas no pueden nada contra ellos; en vano se esfuerza lo que hay de luminoso en el hombre de acusarlos de ser embusteros o víctimas de un engaño, las masas se sienten atraídas por ellos. Raras veces o nunca encuentran seres que se les parezcan, y nada ni nadie puede vencerlos, a no ser el universo con el cual han comenzado a luchar." En la literatura actual la expresión demoníaco se emplea frecuentemente en un sentido vago y poco estricto. Con frecuencia se designa con ello lo espeluznante, abismático, peligroso, o menos todavía.

9. En la *época de los Padres de la Iglesia,* se acentúa con frecuencia que Satanás no es un principio originario malo ni un poder originario malo, sino una criatura de Dios que ha prevaricado.

San Basilio (sermón 15, sección 8; *BKV* II, 385) dice: "Gabriel es un ángel y está siempre ante Dios. Satanás era un ángel y perdió totalmente su posición. Al primero le mantuvo en el cielo su libre elección, la libre voluntad arrojó al segundo a los infiernos. También Gabriel hubiera podido rebelarse y Satanás hubiera podido no pecar. Pero al primero le sostuvo su ilimitado amor a Dios; el segundo incurrió en la condenación por haberse apartado de Dios. Porque la maldad consiste en la rebelión contra Dios. Basta una pequeña vuelta del ojo, y nosotros nos hallamos en el sol o en las sombras de nuestro cuerpo. Si miras hacia el sol, serás inmediatamente iluminado; si miras hacia la sombra, necesariamente quedarás rodeado de tinieblas. El diablo es malo por haber escogido la maldad libre y conscientemente, no porque su naturaleza esté

de por sí en oposición con el bien. ¿Y de dónde viene su lucha contra nosotros? Porque el diablo, convertido en recipiente de toda maldad, adquirió también la enfermedad de la envidia y envidiaba nuestro honor. No pudo tolerar nuestra vida dichosa en el paraíso, sedujo al hombre mediante intrigas y engaños, se sirvió para seducirle de la pasión que él mismo tenía, a saber, querer ser igual a Dios, mostró a los hombres el árbol y le prometió que comiendo del fruto sería igual a Dios." Y San Gregorio Nacianceno (oración 6, sección 12; *BKV* I, 202): "Luego viene todo lo que en primer lugar procede de Dios y rodea a Dios, a saber, las fuerzas celestiales y angélicas, las cuales reciben el ser de la Luz primordial y están compenetradas de la palabra de verdad y son luz y resplandor de la Luz perfecta. No es propio de ellas ni el combatirse ni el oponerse. Porque en Dios no hay rebelión alguna, ya que en Dios no hay destrucción; pues la rebelión engendra destrucción... El ángel que atrevido se rebeló y con orgullosa cerviz se sublevó contra el Señor todopoderoso, anhelando, como dice el Profeta, un puesto por encima de las nubes, fué castigado en correspondencia con su locura. Fué condenado a ser tinieblas en lugar de luz, es decir—y para expresarme con más precisión—, se convirtió a sí mismo en tinieblas. Los demás ángeles conservaron su dignidad y siguieron disfrutando de la paz y la quietud, ante todo, pues la Santa Trinidad les había otorgado unidad e iluminación." San Agustín *(De civitate dei,* libro 12, cap. 1; *BKV* II, 201 y sig.) afirma: "La diferencia en las tendencias de los ángeles buenos y los malos no se funda—de ello no puede dudarse—en la diversidad de la naturaleza y de los principios, puesto que tanto los unos como los otros fueron creados por Dios, el buen hacedor y creador de todos los seres. La diferencia se deriva más bien de la diversa orientación de la voluntad y de la codicia: los unos permanecen inquebrantablemente fieles en el Bien común a todos, que es Dios mismo, y en su eternidad, verdad y amor; los otros, al contrario, orgullosos de su propio poder, como si fueran para sí mismos su propio Bien, se han apartado del Bien supremo, común y beatificante y se han vuelto hacia sí mismos, y hechos soberbios, engañosos y envidiosos han tomado su impertinente soberbia por sublime eternidad, su artificioso engaño por segurísima verdad y sus deseos particulares por amor puro. La bienaventuranza de los unos se funda, pues, en el amor abnegado a Dios; y la causa de la desgracia de los otros es lo contrario, el haberse apartado de Dios. Con razón, pues, se dice de los unos que son bienaventurados, pues están unidos con Dios, y de los otros, que son desventurados, pues están apartados de Dios." San Agustín *(Confesiones,* libro 13, cap. 8; *BKV* VII, 342): "Aun en la deplorable inquietud de los espíritus caídos, que, privados de tu vestido de luz sólo ostentan sus propias tinieblas, muestra Tú el elevado puesto que has señalado en tu Creación a la criatura racional, la cual, para gozar de paz bienaventurada, no puede contentarse con nada que sea menos que Tú, ni siquiera consigo misma."

§ 124

La posición del diablo en la Historia de la Salvación

1. El diablo odia a Dios, vive en el odio a Dios, o sea odia a la Bondad en persona. Por eso no puede amar nada y a nadie. El diablo, al odiar al hombre odia en él a Dios, al Creador y al Santo. Se esfuerza por separar al hombre de Dios para llevarlo a un estado de apartamiento de Dios. El diablo combate el Reino de Dios, el poderío de Dios, incondicionadamente. No hay solamente un poder impersonal malo; existe también un ser personal cuyas intenciones son radicalmente malas y que quiere el mal por amor del mal.

El pecado ha entrado en el mundo traído por el hombre, habiendo sido seducido éste por el diablo envidioso (*Rom.* 5, 12; *Sap.* 2, 24); en definitiva es, pues, el diablo, el origen del pecado. Del pecado se derivan la muerte y las funestas secuelas de la muerte. Todo pecado radica en el primer pecado, remontando, por consiguiente, hasta la seducción diabólica. Todo pecado está, pues, en relación con el diablo. En todo pecado, el hombre se deja influenciar por el seductor original.

Todo pecador, al pecar, se pone del lado de los enemigos de Dios, siendo el diablo el primero de ellos. El pecador se somete al diablo cuando deja de obedecer a Dios. El hombre no puede salir de la siguiente alternativa: o se somete a Dios o queda sometido al diablo. «... cuando ellos son esclavos de la corrupción, puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó en él» (II *Pet.* 2. 19). El diablo puede considerar al pecador como ser semejante a él y como obra suya. El diablo es el señor del mundo pecador (*Eph.* 2, 1 y sig.), el príncipe de este mundo (*Io.* 12, 31), hasta es el dios de este mundo (*II Cor.* 4, 4). Este mundo está sometido a su dominio (*Apoc.* 12, 7). El diablo es el señor del mundo del pecado, de la muerte y de la enfermedad, es decir, del mundo de la discordia, de la desgracia, del odio, de lo absurdo, de la injusticia (*Hebr.* 2, 14). Los hombres de las tinieblas, del odio, del egoísmo son hijos suyos (*I Io.* 3, 8, 10; *Io.* 8, 12)

El Concilio de Trento ha definido el señorío del diablo sobre

el mundo en sus explicaciones relativas al pecado original y a la justificación (sesiones 5 y 6, D. 788, 793). Cuando se dice que el diablo es el señor de este mundo, hay que guardarse bien de pensar que es señor del mismo modo que lo es Dios. Dios y el diablo no se hallan el uno frente al otro en el mismo plano. También el diablo es una criatura divina y, por consiguiente, depende de Dios, que es también el señor de este «señor».

2. En cuatro pasajes habla el AT de la actividad del diablo, considerado como *enemigo de Dios y de los hombres*. Con más claridad que en ningún otro libro del AT se habla del diablo en el libro de Job. En la asamblea reunida ante Dios (cap. 1 y 2) pregunta Dios por su servidor Job y le alaba a causa de su piedad. A Satanás, que asiste a la asamblea, no le hace gracia alguna la piedad de Job. Se enorgullece de poder seducir a Job, cuya piedad es puro egoísmo e hipocresía. Pide a Dios que le permita disponer de la propiedad y salud de su favorito. Dios le da los correspondientes poderes, y el diablo se apresura a poner en práctica su plan. Esto es todo lo que el libro de Job dice sobre la actividad del diablo. En el ulterior transcurso de la narración, las penalidades que tiene que sufrir Job son pruebas enviadas por Dios. La conversación entre Dios y Satanás, es, naturalmente, una mera figura poética. Lo decisivo es lo siguiente: Satanás quiere demostrar que la piedad de Job no es sincera. Con ello ha de quedar demostrado que no hay verdadero temor de Dios. Las tribulaciones son medios que han de servir para seducir a Job a rebelarse contra Dios y a apartarse de El. Si se consigue esto, Dios quedará humillado, por decirlo así, quedará demostrado que Dios se había equivocado al pensar bien de Job. Se ha de demostrar que lo que Dios considera como verdadera piedad no es más, en realidad, que puro egoísmo. El diablo es, pues, un enemigo encarnizado de Dios y por eso también un enemigo del hombre.

Mientras que en libro de Job, Satanás se propone derrumbar la virtud, en *Zac.* 3, 1 y sigs., se esfuerza por impedir el perdón del hombre pecador. El sumo pontífice Josué, en su calidad de representante de la comunidad pecadora, se halla postrado ante el ángel del Señor, ataviado de vestidos sucios. Según lo que Dios ha decretado, la comunidad ha de ser purificada de sus pecados. Para simbolizar la purificación, Josué se pondrá una vestidura nueva. Satanás se esfuerza por impedir la puri-

ficación. Pero Dios le reprende y, efectivamente, perdona a la comunidad pecadora. Aquí Satanás aparece como enemigo del Dios bondadoso y misericordioso, y, por lo tanto, como enemigo de la comunidad, del pueblo, del sacerdocio, mediante el cual ha de manifestarse la gracia de Dios. Pero también aquí vemos que el poder de Dios es infinitamente superior al del diablo. Satanás tiene que acatar la voluntad del Dios que le reprende.

El libro de la Sabiduría (2, 23 y sig.) hace referencia a los comienzos de la historia humana. «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen.» Este pasaje es una explicación de *Gen.* 3. Se nos cuenta allí que un poder malo y sobrehumano, la serpiente, seduce al hombre. Pero su actividad sobrepasa las capacidades de una serpiente. Tras la culebra se oculta un seductor, totalmente semejante a Satanás en lo que concierne a su naturaleza, carácter e intenciones. La serpiente miente y calumnia lo mismo que Satanás. Infunde desconfianza y siembra confusión. Dios había prohibido que el hombre comiese del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal; la serpiente habla de que Dios prohibe comer de cualquier árbol del paraíso. Con su mentira complica la situación, y miente, mezclando la verdad con la mentira, fundándose ahí el éxito de sus mentirosas insinuaciones. Insinúa que Dios, guiado por intenciones engañosas y egoístas, ha ocultado a Adán y Eva los buenos resultados que producirá el comer del fruto del árbol prohibido. Con intrigante ambigüedad les dice que al comer del fruto prohibido se les abrirán los ojos. Excita y halaga su sentimiento de autonomía prometiéndoles que serán iguales a Dios. El que el diablo aparezca en esta narración bajo la forma de serpiente, se deberá al hecho de que este animal, debido a sus movimientos rastreros y disimulados, se adapta bien para simbolizar la malicia y falsedad del seductor.

3. *a*) La lucha del diablo contra el Reino de Dios, contra el poderío de Dios en la Creación, contra el amor y la fe del hombre va aumentando *en fuerza y encono según que se va acercando el momento en que el Reino de Dios entrará con Cristo en la Historia.* Desde el momento de la encarnación de Cristo se convierte en lucha personal contra Cristo. El diablo se esfuerza por destruir a Cristo y su obra valiéndose para ello de

medios tales como la *astucia, la falsedad, la mentira y, finalmente, la fuerza bruta.* Cristo ha venido al mundo para aniquilar la obra del diablo (*I Io.* 3, 8). Cristo no está sometido a su poderío (*Io.* 14, 30), por eso, la venida de Cristo significa para él la ruina total (*Io.* 16, 11). El diablo sabe que ha llegado la hora de su derrota (*Mc.* 23-28). Los malos espíritus saben lo que significa la venida de Cristo. Presienten quién es Cristo, notan oscuramente que ha llegado la hora en que terminará el dominio de la maldad (*Mc.* 1, 34, 39; 3, 11 y sig.; 5, 1-12; 7, 24-30; *Mt.* 8, 16; 8, 28-34; 9, 32 y sig.; 15, 21-28; *Lc.* 6, 18). Es cierto, no obstante, que Jesús se opone a que su dignidad y misión sean anunciadas por espíritus malos, no quiere salir de la oscuridad sirviéndose de este sensacional medio (*Mc.* 1, 34), no quiere servirse del diablo, que cree en Dios, es verdad, pero que tiembla ante El y le odia (*Sant.* 2, 19).

Los espíritus malos tratan de defender su señorío esforzándose por inducir *a Cristo a que renuncie a su misión.* Cuando Cristo se prepara en el desierto para comenzar su actividad pública, el seductor se acerca a él (*Mc.* 1, 24 y sig.). En la *primera tentación* (*Mt.* 4, 3 y sig.; *Lc.* 4, 3 y sig.), el diablo trata de aprovecharse de la difícil situación en que se hallaba Cristo después de cuarenta días de ayuno: Cristo tenía hambre. Satanás le dice: «Si es verdad que eres el Hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en pan.» El diablo no incita a Cristo a que satisfaga el hambre. La satisfacción de necesidades corporales no es una acción mala. La tentación diabólica consiste en el hecho de que el diablo quiere moverle a que se sirva de su misión, de su poder humano-divino, conferido para la salvación del hombre, para satisfacer necesidades propias, terrenas, corporales; lo que el diablo pretende es, pues, que Cristo abuse de esa misión y de ese poder para ayudarse a sí mismo. En su respuesta, Cristo afirma categóricamente que no quiere poner su misión al servicio de fines terrenos. La palabra de Dios, que él ha de anunciar, tiene la primacía con respecto a todo lo humano. En la *segunda tentación* (*Mt.* 4, 5-7; *Lc.* 4, 9-13), el diablo incita a Jesús a que haga un milagro espectacular, insinuándole que se arroje desde lo alto del templo. El diablo hace referencia a la Sagrada Escritura: «A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra.» Poco le importa al diablo citar un piadoso dicho. Cita palabras divinas para seducir a Cristo a que peque contra Dios. El diablo

quiere que Cristo gane la voluntad del pueblo manifestando su poder mediante un hecho maravilloso. El diablo se sirve de palabras de la Sagrada Escritura y adopta una actitud fingidamente piadosa, señalando a Cristo un modo fácil de conquistarse las simpatías de la multitud, siempre amante de lo sensacional y espectacular: en eso consiste la tentación. El diablo pretende que Jesucristo haga un milagro para que las masas crean en su mesianidad. Cristo rechaza las pretensiones del diablo: «También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios.» Los procedimientos insinuados por el diablo entusiasmarían momentáneamente a las masas, pero no las convencerían. Hubiesen sido un modo falso de anunciar la palabra de Dios, no hubiesen producido verdadera conversión y renovación, actitudes éstas que presuponen la existencia de actos de arrepentimiento y penitencia realizados bajo el impulso de la conciencia y del sentimiento de responsabilidad. En la *tercera tentación* (*Mt.* 4, 8-11; *Lc.* 4, 5-8), el diablo muestra a Jesucristo la gloria y poder de este mundo y promete entregárselo todo si cayendo de rodillas le adorase. En las otras tentaciones, Satanás finge una actitud de piedad, en la tercera se aparece como señor de la tierra. Esta tentación es la que en más viva contradicción está con la misión de Cristo, que ha venido precisamente al mundo para erigir un reino de esplendor y gloria. Pero su reino no es de este mundo (*Io.* 18, 36). Esto explica la violencia de su respuesta. Lo que el diablo le propone está en absoluta contradicción con su misión. El diablo ya no le propone que instaure el reino de Dios sirviéndose de medios humanos, quiere que lo substituya por un reino de este mundo, que trueque a Dios por la Creación, que ponga al diablo en el lugar que le corresponde a Dios.

Sólo en otra ocasión Cristo ha rechazado una tentación con parecida violencia, cuando Pedro quiere inducirle a que renuncie al dolor, es decir, a que renuncie a ir por el camino salvador querido y elegido por el Padre (*Mt.* 16, 23). Rechaza las insinuaciones de Pedro con la misma violencia con que ahora rechaza y ahuyenta al diablo: «¡Retírate de mí, Satanás!»

Cristo ha superado, pues, las tentaciones con que el diablo quería inducirle a que renunciase a su misión. No obstante, la lucha con el diablo se prolonga a lo largo de toda su vida. Desde el principio era una cosa segura la victoria de Jesucristo. Como el rayo ha caído Satanás del cielo (*Lc.* 10, 17 y sigs.). Ha llegado

la hora en que es arrojado (*Io.* 12, 31). Aun más, ha sido ya juzgado (*Io.* 16, 11). También los discípulos, que participan en la misión de Cristo, pueden dominar a los demonios en su nombre (*Mc.* 3, 15; 6, 7, 13; *Mt.* 10, 1, 8). Cuando Cristo envía a los doce concediéndoles poder sobre los espíritus malignos, manifiesta que sin ese poder no se podría anunciar el Reino de Dios, así como no existe tal poder sin la anunciación que le interpreta (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, 113). Pero el ejercicio de este poder no es un signo de la propia salvación (*Lc.* 10, 20). Muchos espíritus sólo pueden ser expulsados mediante el ayuno y la oración (*Mc.* 9, 29; *Mt.* 17, 21; *Lc.* 9, 40).

b) La diabólica destrucción de los órdenes no queda limitada al sector de lo psíquico, sino que se extiende también a la *esfera de lo corporal*. Cristo enseña que no solamente el odio, el egoísmo y la mentira son obra del espíritu maligno, sino también las enfermedades. No dice que todas las enfermedades y desgracias sean obra del diablo. Pero la existencia de un mundo en el cual hay enfermedades y toda clase de miserias viene de la tentación de Satanás. El dominio del diablo sobre el hombre alcanza el grado supremo en los posesos, en quienes paraliza la voluntad y actividad humana. Los posesos se hallan bajo el dominio de poderes extraños que tratan de perjudicarles por todos los medios posibles. En los posesos habita el diablo, de modo que frente a ellos Cristo se halla cara a cara con su enemigo. Este trata de enfrentarse, grita y suplica. Pero Jesús manda a los espíritus malos que salgan de los posesos, y los espíritus le obedecen. Jesucristo es más poderoso que ellos, es el Señor, ante quien tienen que doblegarse todas las criaturas, aun las pecadoras, aun las que le odian encarnizadamente.

En *Mc.* 5, 1-20; *Lc.* 8, 26-39 encontramos la más viva y a la vez terrible descripción de una expulsión de los demonios. El poseso de Gerasa presentaba un aspecto miserable y horrible. Vivía entre los sepulcros y ni aun por medio de cadenas podía ser sujetado. De día y de noche permanecía entre los sepulcros y por los montes, gritando y golpeándose con piedras. Las costumbres de los posesos nos indican de qué modo ejerce el diablo su actividad. El hombre que se aparta de Dios pierde su propio ser, imagen y semejanza de la divinidad, y vive una vida indigna del ser humano. El que se aparta de Dios, se aparta de la fuente de la vida. Símbolo de este apartamiento es el vivir

entre sepulcros. El que se aparta de Dios se separa también de la comunidad humana, cuyo fundamento es Dios, y tiene que vivir, por eso, en absoluta soledad (Véase P. Schütz, *Das Evangelium den Menschen von heute erzählt*, 1939). Satanás le atormentaba terriblemente. No solamente un diablo, una legión de diablos se había apoderado de él. Pero he ahí que el poseso corre hacia Jesús: e inmediatamente el poder diabólico se convierte en impotencia. Los diablos tienen que huir y, como signo de su impureza, entraron en los puercos que había por allí. La presencia de Jesucristo hace desaparecer toda impureza y maldad. «Cuando un fuerte, bien armado, guarda su palacio, seguros están sus bienes; pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos» (*Lc.* 11, 21-23). Véase *Mc.* 7, 24-30 (=*Mt.* 15, 21-28; *Mt.* 9, 32-34; 8, 16; 12, 22-37) (=*Lc.* 11, 14-23; *Lc.* 4, 41; 8, 2; 16, 9; 13, 10-17).

Las expulsiones de los diablos no deben ser consideradas como triunfo del poder externo sobre la debilidad externa, del poder natural sobre la impotencia natural, sino como triunfo del bien sobre el mal, del amor sobre el odio. El odio, la impureza, el egoísmo no pueden subsistir en el fuego del amor, en la luz de la pureza. La luz expulsa las tinieblas. Con todas sus fuerzas, con toda la abnegación de su bondadoso corazón, Cristo lucha contra los espíritus que quieren y buscan el mal con todas las fuerzas de su yo. Se ha interpretado la actitud de Cristo como acomodación a las ideas del tiempo o como signo de deficientes conocimientos médicos. Es cierto que las posesiones presentan los mismos signos que una serie de determinadas enfermedades. Con sólo los medios naturales no siempre será posible trazar una frontera entre esas enfermedades y las posesiones diabólicas. Las observaciones naturales no bastan para constatar con toda seguridad la existencia de posesiones. Pero para el creyente, Cristo es la norma del pensamiento y del juicio. Por extrañas que a primera vista puedan parecerle las expulsiones de diablos, somete su juicio al de Cristo, que es el fundamento de su existencia, de su pensamiento y de sus valoraciones. No se puede hablar de una acomodación de Cristo a las demonologías míticas del tiempo, puesto que la lucha contra los demonios es una de las actitudes fundamentales de Cristo. Esa lucha es uno de los elementos esenciales de su vida. Siempre de nuevo declara Cristo que no solamente anuncia una

doctrina, señala un camino y trae vida nueva, sino que además tiene que quebrantar un poder personal que lucha contra Dios. El que tomemos o no en serio las expulsiones de los diablos depende de si tomamos o no en serio a Jesucristo. Véase R. Guardini, *El Señor*, Rialp, 145-153.

c) Cristo es el enemigo y el vencedor del diablo, por eso tiene que luchar contra todos los esclavos y siervos del diablo. El diablo dispone de muchos *representantes terrenos*. Los escribas y los fariseos y todos los engañados por ellos *tienen* que rechazar a Jesucristo porque son hijos del diablo (*Io.* 8, 44). El diablo siembra la incredulidad en sus corazones, endurece su corazón. Más aún, el diablo es profeta y padre de la mentira (*Io.* 8, 44), ciega y confunde sus espíritus hasta el punto de que según ellos Cristo es un diablo, y sus palabras no serán sino blasfemias e insinuaciones diabólicas (*Io.* 7, 20). Jesús reprocha a los judíos su vida pecaminosa, la superficialidad de su religiosidad, les dice que es su vida y su salud; y los judíos replican que Jesús está poseído por los diablos (*Io.* 8, 48, 52) y que no se debe escucharle (*Io.* 10, 20).

Satanás llega al colmo de su actividad engañosa cuando convence a los que le siguen de que por amor a Dios, por amor al orden decretado y revelado por Dios, tienen que rechazar a Jesús. En este caso el diablo mismo finge ser el guardián y defensor de santas revelaciones divinas. Hasta qué punto el diablo puede engendrar confusión en los espíritus, hasta qué punto está amenazado por el peligro de escandalizarse de Cristo el que no vive en el amor, sino que se halla dominado por el diablo, lo pone de manifiesto el hecho de que los judíos, sin negar las expulsiones de diablos ejecutadas por Cristo, las atribuyen a una alianza con los diablos. En *Mt.* 12, 22-32 leemos lo siguiente: «Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el ciego hablaba y veía. Se maravillaron todas las muchedumbres y decían: «¿No será éste el Hijo de David?» Pero los fariseos, que esto oyeron, dijeron: «Este no echa los demonios sino por el poder de Belzebu, príncipe de los demonios.» Penetrando El sus pensamientos, les dijo: «Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. Si Satanás arroja a Satanás está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Belzebu, ¿con qué poder los

arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. Mas si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. ¿Pues cómo podrá entrar uno en la casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. El que no está conmigo está contra mí y el que conmigo no recoge, desparrama» (*Mt.* 12, 31-32). «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» Cristo acentúa aquí ser el enemigo radical e incondicional de Satanás. Entre ambos, nada hay de común. Si los fariseos no lo ven, es porque están obcecados y a causa de su necedad. Sólo un necio puede desconocer la diferencia que hay entre el Reino de Dios y el reino de Satanás. Es además un signo de condenación. Cristo es la manifestación del amor de Dios, la revelación de la bondad divina; ante él huyen los espíritus malos e impuros porque no pueden tolerar su presencia. El que dice que Jesucristo es malo e impuro, el que se atreve a decir que está en unión con los diablos, manifiesta que su corazón ha llegado al empedernimiento final, de tal modo que queda descartada toda posibilidad de salvación. Véase también *Mc.* 3, 22-30; *Lc.* 11, 14-23; *Mt.* 9, 34. Véase R. Guardini, *El Señor,* 145-153. El diablo muestra el grado supremo de su astucia y malicia cuando por medio de sus servidores acusa a Cristo de ser un esclavo del diablo, a Cristo que ha venido al mundo para cumplir y revelar la voluntad del Padre. Los escribas y fariseos, los representantes oficiales del pueblo que habían sido elegidos para ser mensajeros de la Revelación sobrenatural consumada en Cristo, se sirven de esa acusación para lograr que Jesucristo sea condenado a morir en la cruz (*Io.* 8 con 11, 50 y sigs.). Los hombres han crucificado a Jesucristo, pero es otro el promotor de este terrible hecho. Tras las personas activas al exterior se oculta el funesto personaje que las dirige. Satanás, que desde el principio fué un asesino y un mentiroso (*Io.* 8, 44), entró en Judas Iscariote y le sedujo a traicionar a Jesús (*Lc.* 22, 3; *Io.* 13, 27; 6, 70).

Stauffer *(Theologie des Neuen Testaments,* 103 y sig.; sobre las excelencias de esta obra protestante, al mismo tiempo liberal y ortodoxa, véase, por ejemplo, J. Schmid, "Theologische Revue", 1949, núm. 2, y P. Gaech-

ter, S. J., en "Zeitschrift für katholische Theologie", 70, 1948, 101-107) resume de la siguiente manera la lucha de Satanás contra Cristo: "Por eso (porque en Cristo ha comenzado ya el reinado de Dios), el enemigo, que no ha olvidado su vieja enemistad contra Dios y todo lo divino (*Gen.* 3, 15; *Act.* 12, 9), por eso, repito, el "viejo dragón" se prepara ahora a dar el contragolpe decisivo (*Act.* 12, 9 y sigs.). Pone todo y a todos en movimiento contra Cristo. El soberano persigue a su súbdito (*Mt.* 2, 16 y sigs.; *Lc.* 13, 1; 23, 11, los piadosos, los teólogos, los sacerdotes, le acusan, los propios discípulos le traicionan, el pueblo arroja piedras contra él (*Io.* 8, 59; 10, 31), el juez romano le condena (*Mt.* 27, 19 y sigs.). Los motivos de esta general enemistad son en cada caso distintos, la incondicionalidad de esta enemistad es en todos los casos la misma. Enemigos personales se ponen de acuerdo para luchar contra Cristo (*Lc.* 23, 12). Se ha formado un frente homogéneo sólo sostenido por el deseo de combatir a Cristo. "No a ése, sino a Barrabás" (*Mt.* 15, 11). ¿A qué se debe esta unánime y encarnizada enemistad? Es el espíritu del contradictor el que se manifiesta en ellos, responde el NT (*Lc.* 22, 3); (*Io.* 1, 5; 10 y sig; 6, 70; 17, 12). Jesús mismo se lo dice cara a cara a sus enemigos en *Lc.* 22, 53: "Esto es... el poder de las tinieblas." Pero los ataques dirigidos por el contradictor contra la vida de Cristo no son nada comparados con los asaltos con que pretende subyugar su voluntad. Este es el punto donde la serpiente, la que seduce a todo el mundo (*Act.* 12, 9), concentra todo su poder, inteligencia y astucia. Tres veces, según los sinópticos, Satanás ha tratado de engañar a Cristo y de quebrantar su fuerza de voluntad. Por primera, al comienzo de su camino; por segunda vez, en la mitad del camino; y al fin del camino por tercera y última vez. *Io.* 14, 10 hace el resumen: Cristo es el primero y el último que no ha sido seducido por las tentaciones de la serpiente, que no tendrá que avergonzarse cuando aparezca el juez que nos acusa día y noche (véase *Io.* 8, 46). Han fracasado los ataques del contradictor. Ha quedado decidido cuál va a ser en el futuro el camino de la Historia, y el lugar de esa decisión es la voluntad de Jesús, en definitiva, la oración de Getsemaní.

d) Al morir Jesús, Satanás parece haber confirmado su poder, hasta parece que ese poder queda para siempre asegurado. Pero la *aparente derrota de Jesucristo se convirtió en verdadera victoria*. Cristo tomó sobre sí la muerte y su muerte fué sacrificio y expiación. En un misterioso entrelazamiento de libertad y necesidad, su muerte fué un acto libre, un acto libre del amor. El amor venció al odio. La muerte es la suprema prueba de amor a Dios y al hombre (*Io.* 13, 1; *Lc.* 23, 34). Así como Jesucristo no se apartó ni un paso de la senda de su misión, del mismo modo no pudo ser seducido a pagar con odio el odio, a oponer violencia a la violencia, a luchar con engaños y astucia contra la mentira y la falsedad. La cruz de Cristo resplandece en el fuego del amor victorioso. Véase el tratado sobre la redención.

Stauffer escribe: "Jesús rechaza al seductor y combate a los demonios. ¡Pero también la lucha contra los poderes diabólicos tiene su tentación! Es la vieja tentación de los que expulsan a Satanás con Belzebu, la desgracia con la desgracia, la culpa con la culpa, al demonio con otro demonio. En tales casos cambian las formas del mal, pero sigue subsistiendo el estado de precariedad, hasta empeora y se hace más crítico (véase *Lc.* 11, 24 y sigs.). Los fariseos acusan a Jesús de que ha sido vícima de esta tentación y de que arroja a los demonios con la ayuda del príncipe de los demonios *(Mc.* 3, 22). Pero Jesús ha rechazado esta tentación al comienzo de su camino, de una vez para siempre *(Mt.* 4, 8 y sigs). Ha comenzado a andar por un nuevo camino de la actividad histórica, por primera vez en la Historia, por el camino de la radical renuncia a toda clase de medios diabólicos. La obra de Dios ha de llevarse a cabo exclusivamente con la ayuda de fuerzas divinas para que el resultado sea efectivamente obra de Dios, por primera vez y definitivamente, una obra en que nada sea debido al demonio de este mundo. Por eso fué Jesucristo más fuerte que el fuerte, cuyo diabólico puño aplasta con su peso al mundo y a la Historia *(Lc.* 11, 22). Por eso, Jesús puede ahora luchar contra él, contra el príncipe de los demonios. Encadena al fuerte en su propia casa y saquea luego la casa, y no hay poder alguno en este mundo que pueda impedírselo *(Mc.* 3, 27). Porque Cristo no lucha con armas que le haya prestado su diabólico enemigo. Contra el arma que él blande el enemigo no puede oponer veto alguno. Tenemos aquí, en vías de construcción, una obra contra la cual se dirige todo el furor del contradictor *(Act.,* 12, 4). Sin duda alguna es Dios quien construye aquí. Trabaja aquí alguien que puede hacer frente al contradictor. "¿Quién es éste?" *(Mc.* 4, 41). Ningún hombre del mundo entero y de la Historia; Dios solamente puede oponerse y vencer al contradictor."

Por eso es Cristo quien instaura el reinado de Dios. Desde ahora en adelante, el diablo es el jefe de un ejército derrotado. «... perdonándoos todos vuestros delitos, borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; y despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza triunfando de ellos en la cruz» (*Col.* 2, 13 y siguientes). «Pues como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual manera él participó de las mismas, para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, el diablo, y librar a aquellos que por temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (*Hebr.* 2, 14 y siguientes). El diablo puede *seguir esforzándose por destruir la obra de Cristo.* Pero su poder sólo puede tener eficacia cuando encuentra el apoyo de la voluntad humana. Contra el corazón amante, humilde y sincero no logrará nunca vencer. También puede seguir sirviéndose de hombres malos como de instrumentos para atribular a los fieles. Puede tratar también de im-

pedir la eficacia de la obra de Cristo con respecto a los individuos o en lo que respecta a comunidades enteras, incitándolos a que se escandalicen de Cristo. Como quiera que Cristo y su obra siguen viviendo en la Iglesia, el diablo proseguirá la lucha contra Cristo *bajo la forma de lucha contra la Iglesia,* ya sea que la combata *desde dentro,* por decirlo así, incitándola a no cumplir su misión, la cual consiste en servir a la salvación de las almas mediante la predicación de la palabra y la administración de los santos sacramentos (ésta es la más grave de todas las tentaciones; véase el tratado sobre la Iglesia), o seduciéndola a que al cumplir su misión confíe más en medios terrenos que en la fuerza propia del Evangelio (*Rom.* 1, 16), ya sea que la acose *desde fuera,* tratando de ponerla obstáculos para que no pueda cumplir su misión.

e) En el NT se describen *estas dos clases de ataques* diabólicos. El diablo ciega a los hombres para que no vean la gloria de Cristo y para que no se conviertan a la fe en Cristo (*II Cor.* 4, 3 y sigs.). La infidelidad es comunidad con el diablo, del mismo modo que la fe es vida de comunidad con Cristo (*II Cor.* 6, 4-16). Tras los cultos paganos se ocultan los demonios. El que toma parte en ellos se une con los demonios (*I Cor.* 10, 20; véase § 29; véase *Apoc.* 9, 20). Barjesus, un judío de Chipre, mago y falso profeta, procuraba apartar de la fe al procónsul. San Pablo, lleno del Espíritu Santo, aniquila la fuerza diabólica que en él habitaba. «¡Oh lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor? Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás sin ver la luz del sol por cierto tiempo.» Inmediatamente se vió envuelto de oscuridad, y el procónsul, convencido por este prodigio, se convirtió a la fe en Cristo (*Act.* 13, 10-12). El diablo arranca de los corazones la semilla de la palabra de Dios, de modo que no puede echar raíces ni producir frutos. Impide que los hombre puedan comprender la palabra de Dios (*Mt.* 13, 19; *Mc.* 4, 15; *Lc.* 8, 12). Se esfuerza por entrar de nuevo en los corazones de los que le han sido arrebatados. Es el enemigo; da vueltas sin cesar bramando como un león y buscando a quien devorar (*I Pet.* 5, 8).

San Pablo teme que el diablo tiente a los tesalonicenses y haga vana su labor, lo mismo que le ha impedido ir a Tesalónica (*I Thess.* 3, 5; 2, 18). Satanás no cesa de sembrar malas semillas

en los corazones de los hombres (*Mt.* 13, 37-39), para poder entrar de nuevo en los hombres (*Mt.* 12, 43-45). Los falsos maestros son sus instrumentos (*II Tim.* 2, 26). Los profetas falsos son servidores de Satanás (*II Cor.* 11, 13 y sigs.). El diablo seduce los corazones de Ananías y Safira para que mientan (*Act.* 5, 3). Trata de destruir el matrimonio (*I Cor.* 7, 5). Excita la lascivia (*I Tim.* 5, 15), el orgullo (*I Tim.* 3, 6 y sigs.), el desenfrenado deseo de riquezas (*I Tim.* 6, 8), el odio (*I Io.* 3, 10; *II Cor.* 2, 10 y sigs.). Quiere cribar a los Apóstoles (*Lc.* 22, 31) y se esfuerza por introducir en la Iglesia escisiones y perturbaciones (*Rom.* 16, 20). Es él causa de la enemistad y de la ira (*II Cor.* 2, 11; *Eph.* 4, 27). San Pablo experimenta extraños fenómenos psíquicos-corporales causados por Satanás (*II Cor.* 12, 7). Sus procedimientos son siempre idénticos: «La venida del inocuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el Amor de la verdad que los salvaría. Por eso Dios les envía un poder engañoso, para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad» (*II Thess.* 2, 9-12). En *II Cor.* 11, 13-15: «Pues esos falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo; y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de la luz. No es, pues, mucho que sus ministros se disfracen de ministros de la justicia: su fin será el que corresponde a sus obras.» También el cristiano está sometido a los ataques y persecuciones de Satanás. Tiene, pues, que contar no sólo con el mal que se deriva de la libertad del hombre y con la inclinación al mal derivada del pecado del individuo y de todo el género humano, sino también con un ser personal malo, que quiere y busca el mal por amor al mal. Tiene que contar con esta funesta fuerza y tiene que combatirla (*Eph.* 6, 11), no mediante poder externo, sino por medio de la vigilancia y de la oración (*I Pet.* 5, 8 y sigs.). Y el hombre necesita, efectivamente, del don de discernimiento de los espíritus otorgado por el Espíritu Santo para conocer con seguridad si una figura luminosa es mensajero de Dios o aparición de Satanás, si una aureola de santidad es verdad o engaño (*I Cor.* 12, 10). El semblante y la actividad del santo y del diablo pueden parecerse tanto que sólo con grande dificultad podemos distinguirlos.

Al *fin de los tiempos*, el diablo intentará un último y supremo

esfuerzo. Le será permitido instaurar un corto y aparente dominio sobre el mundo. Desarrollará tal pompa y tales artificios de seducción que aun los hombres de buena voluntad se sentirán inclinados a apostatar (*I Tim.* 4, 1; *Ap.* 12, 16, 13 y sigs., 19; 20). Pero Cristo descenderá entonces del cielo, a modo de rayo, y destruirá para siempre el reino de Satanás (*Ap.* 20, 11-21 y sigs.). Véase *Mt.* 25, 41. Quizá hayan de pasar todavía innumerables días y siglos, pero ante los ojos de Dios *no tardará* en llegar el momento en que El, el Dios de la paz, aplastará para siempre a Satanás (*Rom.* 16, 20). Véase el tratado sobre la segunda venida de Cristo.

f) A pesar de estas y otras muchas amonestaciones, puede decirse que, según el NT, el diablo no juega un papel de mayor importancia en la vida de los cristianos. El que cree en Cristo ha sido arrebatado a su poderío. San Pablo escribe a los efesios: «Y vosotros estabais muertos por vuestros pecados y delitos, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes; entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, siguiendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por nuestra conducta hijos de ira, como los demás; pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió la gracia por Cristo» (*Eph.* 2, 1-5). Véase *Act.* 5, 16; 8-7; 16, 16-19; 26, 18. El que cree en Cristo no vive, pues, en el miedo a los demonios. Nada pueden éstos contra él si él mismo no lo quiere (*Eph.* 4, 27). El que vive en la fe y la humildad es invencible (*Sant.* 4, 7). En definitiva, el diablo mismo tiene que servir de instrumento de salvación al que vive en la fe de Cristo (*I Cor.* 5, 5; *II Cor.* 12, 7). Por encima de las amonestaciones se halla la palabra triunfal: no hay poder satánico alguno que sea capaz de separarnos de Cristo (*Rom.* 8, 39). A. Vonier (*Der Sieg Christi,* 1937, 68 y sigs.) resume adecuadamente las enseñanzas de la Sagrada Escritura con las siguientes palabras: «La tradición cristiana nos enseña que el príncipe de las tinieblas sabe bien que ha sido vencido; sabe bien que lucha por una causa perdida. Por consiguiente, el cristiano puede sentirse completamente superior al diablo y de ningún modo necesita temerle. El desprecio que los santos han manifestado por el de-

monio está en abierta oposición con su humildad y la desconfianza en las propias fuerzas. Hasta puede decirse que el burlarse del diablo es una forma de sano sentido católico de la vida. Sólo para el que no sabe observar bien pasará desapercibido lo que en realidad significa el hecho de que el católico se toma la libertad de ridiculizar al diablo. El mundo irredento teme a los malos espíritus. Aunque el culto del diablo estrictamente tal no sea muy frecuente, es cierto que está muy generalizada la veneración de ocultos poderes malignos. El verdadero cristiano no tiene nada que ver con Satanás. El servicio de Cristo y la servidumbre bajo Satanás son cosas que se excluyen como el día y la noche. El príncipe de las tinieblas no dispone de poder alguno sobre el alma cristiana. No puede ni perjudicarla ni seducirla.» El que cree en Cristo se ha convertido en hijo del Padre celestial, del Señor todopoderoso. Ante la presencia de Dios, el miedo a los demonios se convierte en total indiferencia (Kittel, *Wörterbuch zum NT, II,* 16-20).

4. En la *época de los Padres de la Iglesia* encontramos a menudo la idea de que Satanás no quedó poco sorprendido al darse cuenta de que su aparente victoria no había sido más que una total derrota. San Agustín acentúa que se dice del diablo que es como un león, no porque sea fuerte, sino porque está furioso (*Sermo* 263). Los Padres, no obstante, además de enseñarnos que el hombre, unido con Cristo, es invencible, nos advierten, al mismo tiempo, que debemos guardarnos bien de dejar entrar en nosotros al diablo mediante el pecado. En el *Pastor de Hermas,* precepto octavo (BKV, 214), podemos leer lo siguiente: «Teme al Señor, dijo él (el ángel de la penitencia), y guarda sus preceptos; porque si guardas los preceptos de Dios, serás poderoso en todas tus obras, y éstas serán incomparables. Porque en el temor del Señor lo harás todo debidamente. Este es el temor que tienes que tener para adquirir la salud. Al diablo no has de temerle; porque en el temor del Señor vencerás al diablo, pues éste no tiene poder alguno. A quien no tiene poder alguno no necesitamos temerle. El que tiene poder infunde temor; sólo el impotente pasa desapercibido, en general. Pero sí has de temer las obras del diablo, pues son malas. Ahora bien, si temes al Señor, temes también las obras del diablo, y no las ejecutas, sino que te mantienes alejado de ellas.» En el duodécimo precepto, cap. 6 (BKV, 227) se dice que nadie ha de temer las amenazas

del diablo. Carecen de fuerza, ni más ni menos que los tendones de un muerto.

San Juan Crisóstomo dice *(Comentarios al Evangelio de San Mateo,* homilía 13, sección 4; *BKV* I, 218 y sig.): "¿Qué hacer, pues, dado este estado de cosas? No dar nunca crédito al diablo, no escucharle nunca, aborrecer sus adulaciones, y cuanto mayores sean las cosas que nos promete, hacerle menos caso. Hizo caer a Eva y la proporcionó el mayor perjuicio precisamente en el mundo en que la hubo prometido tales cosas. El diablo es un enemigo irreconciliable y lucha encarnizadamente contra nosotros. Nosotros no pensamos tanto en nuestra salvación cuanto él en nuestra perdición. Arrojémosle, pues, lejos de nosotros, y no sólo con palabras, sino también mediante las obras, no haciendo nunca lo que él nos aconseja que hagamos; de este modo haremos sólo lo que a Dios agrada. El diablo, es verdad, nos promete muchas cosas, pero no para dárnoslas, sino para despojarnos de ellas. Nos promete una parte de su botín para arrebatarnos el reino celestial y su justicia. Extiende ante nosotros las riquezas de la tierra a modo de lazos y redes, pero lo hace solamente tratando de quitarnos tanto los tesoros de la tierra como los del cielo. Quiere hacernos ricos aquí abajo para que no poseamos nada allá arriba. Y si mediante la riqueza no consigue privarnos de nuestra herencia celestial, lo intenta de nuevo por el camino opuesto de la pobreza. Eso es lo que hizo con Job. Luego que hubo observado que con la riqueza no podía perjudicarle, trató de seducirle mediante la pobreza, esperando poder vencerle de este modo. ¿Hay nada más absurdo que esto? Porque el que es capaz de administrar la riqueza con moderación, mejor podrá tolerar magnánimamente la pobreza. El que no pone su corazón en lo que posee, mucho menos anhelará lo que no tiene. Tampoco el bienaventurado Job lo hizo. Antes bien, su pobreza le ha proporcionado una fama tanto mayor. El maligno enemigo pudo arrebatarle sus posesiones y bienes, pero el amor a Dios no sólo no pudo quitárselo, sino que fué causa de que se hiciese más fuerte, y al despojarle de todo, sólo consiguió que resplandeciese con tanta mayor riqueza. Por eso, el diablo, finalmente, no supo qué hacer; porque cuantas más heridas le infligía, tanto más fuerte le veía después de cada una de ellas. Después de haber empleado todos los medios y de haberlo intentado todo, sin obtener el más mínimo resultado, echó mano de su vieja arma, es decir, de la mujer, y bajo la apariencia de compasión pinta con los tonos más conmovedores su desgracia y hace como si al darle el conocido y funesto consejo no pretendiese ninguna otra cosa que librarle de sus dolores. Pero tampoco de este modo pudo conseguir algo. El admirable varón reconoció su astucia y con mayor prudencia obligó a la mujer, por medio de la cual hablaba el diablo, a que se callara... También ahora adopta el diablo la misma actitud: se pone la máscara de la compasión y finge interesarse en nuestra suerte, insinuándonos funestos consejos, más dañinos que el veneno. La siguiente es su propia manera de proceder: nos adula para perjudicarnos; reprendernos para nuestro provecho, eso sólo lo hace Dios." San Cirilo de Jerusalén (XVI catequesis, sección 19; *BKV,* 300): "Mientras vive en el cuerpo, el hombre tiene que luchar con muchos feroces enemigos. Pero repetidas veces ya, el demonio, a quien no se puede sujetar mediante cadenas de hierro, ha sido vencido por el Espíritu. El simple soplo de los exorcismos actúa como fuego sobre el diablo invisible. Dios nos ha dado, pues,

un conmelitón y defensor, un gran maestro de la Iglesia, un gran guardián, para que nos proteja. No temamos. ¡No temamos a los demonios y tampoco a los diablos! Pues más potente que ellos es el que lucha con nosotros." San León Magno (*Sermo* 48, sección 2.ª; *BKV* II, 54 y sig.): "En esta santa comunidad, carísimos oyentes, en la cual todos amamos y estimamos lo mismo, donde todos opinamos lo mismo, no tienen cabida el orgullo, la envidia y la ambición. Todo lo que sirve al vanidoso, al rencoroso, al lascivo, para satisfacer su vanidad, su odio, su incontinencia, tiene valor entre los partidarios de Satanás, no entre los que han concluído una alianza con Cristo. Todo eso está desterrado del círculo donde reina la piedad. Por eso rechina los dientes el "contradictor de la virtud" y el "enemigo de la paz". "Y porque no ha permanecido en la verdad", y porque ha perdido completamente su grandiosa situación a causa de su orgullo se enfurece al ver que el hombre ha sido redimido por la misericordia de Dios y que se le hayan atribuido los dones y gracias que él ha perdido. Nadie ha de admirarse de que "al causante de todo pecado" le produzca pena la rectitud de los que hacen obras buenas, ni de que le haga sufrir la constancia de aquellos a quienes no puede hacer caer. Pues hasta entre los hombres hay algunos que se han tomado como ejemplo a seguir las obras de su maldad. De ese modo, muchos se consumen de envidia al ver los progresos que otros hacen. Y porque saben que la virtud no encuentra complacencia en el vicio, se arman para luchar encarnizadamente contra aquellos cuyo ejemplo no quieren seguir. Al contrario, los servidores de Dios y los discípulos de la verdad aman aun a aquellos que no comparten las mismas opiniones y declaran la guerra a los vicios y no a los hombres, "no recompensando a nadie la maldad con maldad", sino tratando siempre de conseguir el mejoramiento de los que pecan."

5. En el transcurso del tiempo, la teología ha estudiado detenidamente la *esencia y formas de la posesión diabólica.* Aun en el más grave de los casos el diablo no puede dominar directamente el espíritu humano ni puede unirse con el yo del hombre hasta el punto de constituir una unión hipostática. Sólo a través del cuerpo y de los órganos corporales puede ejercer su influencia sobre el espíritu. Tampoco con el cuerpo del hombre puede unirse tan íntimamente como se une con él el alma. Sólo le mueve externamente. El poseso no es culpable de las acciones que ejecuta bajo la influencia del diablo o contra su voluntad. La posesión diabólica es siempre consecuencia del pecado, a saber, del pecado original, pero no es siempre el resultado de un pecado personal o castigo de un pecado. La posesión es una prueba, permitida por Dios, lo mismo que sucede con las demás tribulaciones. En lo que concierne a la existencia de posesiones diabólicas, la Iglesia cuenta con ellas, como se deduce de las oraciones (exorcismos) previstas para tales casos. Conviene proceder siempre con gran cautela. Muchas enfermedades presentan los mismos fenómenos que la posesión, o fenómenos parecidos. Véase Heyne, *Über Bessesenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen,* 1904. Sólo en raros casos se podrá establecer una distinción neta entre posesión y enfermedad. Nos son tan poco conocidas las fuerzas ocultas del hombre, que en este terreno difícilmente podremos adquirir absoluta seguridad. Muchos fenómenos atribuídos en otros tiempos al diablo pueden explicarse hoy naturalmente. Sólo revelándonoslo Dios podríamos saber con absoluta seguridad que tras una deter-

minada enfermedad se oculta el diablo. Los casos de posesión diabólica descritos en los Evangelios están garantizados por Cristo. Esta garantía nos falta en las posesiones extrabíblicas, presuntas o reales. La credulidad y las afirmaciones impremeditadas pueden exponer la religión al peligro de la ridiculez. La fe auténtica no necesita ni quiere impulsos o confirmaciones sensacionales, como lo sería el testimonio de los espíritus malignos. Con más claridad y seguridad que en los dudosos casos de posesión diabólica, sabe el cristiano estar en presencia de la incomprensible actividad de la maldad personal cuando ésta se manifiesta en la cruda y enigmática brutalidad de un hombre.

CAPITULO II

EL HOMBRE CONSIDERADO COMO CRIATURA DE DIOS

§ 125

Origen divino del hombre y su orientación hacia Dios

1. La trascendencia de las ideas expuestas al hablar de la creación divina aparece con toda claridad cuando se considera la importancia que tienen para el hombre. Por consiguiente, la descripción de la obra creadora divina ha tenido que ser en gran parte una descripción de la creación del hombre. Si, a pesar de ello, tratamos en un capítulo aparte del hombre, lo hacemos para destacar las características que distinguen al hombre del resto del mundo y en virtud de las cuales ocupa en éste un lugar especial. Al comenzar este capítulo conviene advertir desde el principio que en nuestro estudio acerca del origen del hombre nuestra atención no ha de quedar parada en el pasado. El problema del origen sólo nos interesa en cuanto que la solución correspondiente nos ayuda a conocer lo que es el presente humano determinado por tal origen y cuál es el futuro que se prepara en ese presente. Para estudiar debidamente el origen del hombre hay que elevarse, en primer lugar, hasta la perspectiva de su origen divino, de modo que el problema relativo *a la esencia del hombre* sólo puede encontrar adecuada solución si se tiene en

cuenta *lo que el hombre es ante Dios*. El origen divino del hombre determina los aspectos de su *presente y de su presencia ante Dios*. Ese origen nos muestra que la existencia del hombre se deriva de Dios y que está compenetrada y formada por Dios. Ese origen juega también un papel decisivo en lo que concierne al problema de lo que el hombre ha de llegar a ser, es decir, determina el futuro humano, que puede ser o llegada hasta Dios, o sea, un estado de salvación, o apartamiento de Dios, o sea, un estado de condenación. El problema relativo al origen del hombre es, pues, un problema íntimamente relacionado con la salvación del hombre. Aunque de esto hemos hablado ya en otras partes, vamos a destacarlo, una vez más, al comienzo de este capítulo. Todo lo que carece de importancia en el orden de la salvación no puede ser objeto de la fe y tampoco, por consiguiente, objeto de la reflexión teológica, a pesar de su posible importancia biológica o filosófica y a pesar de que las correspondientes disciplinas deban estudiarlo detenidamente. Pecaríamos contra la fidelidad debida a la Teología si la encomendásemos la solución de problemas de los cuales tienen que ocuparse la Medicina, la Filosofía o la Biología, además de que, como único resultado, tendríamos una Medicina y una Filosofía inconsistentes; como, viceversa, el médico y el biólogo tendrían como resultado una pseudo-Teología si, según los métodos de sus ciencias, pretendiesen decirnos lo que el hombre es en definitiva.

2. La *Revelación nos dice lo que el hombre es* narrándonos la *historia* que Dios ha operado en él y con él para implantar en la humanidad el reino divino; en vano trataríamos de buscar en ella una definición analítico-conceptual parecida a la de los tratados doctrinales. Del primer hombre, que vivió en una hora histórica determinada, nos dice cuál es su origen y cuál es su destino, y con ello determina el origen y destino de cada hombre, en cuanto que se hallan integrados al origen y destino del primer hombre.

El capítulo en que San Lucas (3, 23-38) describe la ascendencia de Jesucristo pone de manifiesto hasta qué punto la Escritura se limita a ofrecernos una comprensión histórica del hombre, descubriendo en el origen la orientación hacia un futuro y haciendo surgir ésta de aquél: retrocediendo de generación en generación, de siglo en siglo, de milenio en milenio llega hasta Adán, el cual desciende de Dios. Dios obra dentro del mundo la

Historia que ha destinado para el hombre. El hombre es un miembro del cosmos. Pero al mismo tiempo la Revelación destaca que el hombre es un ser singular, situado frente a la totalidad del cosmos.

La Iglesia expresa de la siguiente manera la singularidad del hombre y su pertenencia al mundo: Dios, creador del mundo puramente espiritual y del mundo puramente material, ha creado también al hombre, que está en el medio, por decirlo así, resumiendo en sí mismo esos dos mundos (véase el cuarto Concilio Lateranense, D. 428 y el Concilio Vaticano, D. 1783).

Según el testimonio de la Escritura, la creación del hombre es *la coronación y consumación* de la actividad creadora divina. Presupone la anterior creación de los otros seres. Mediante la creación del hombre adquieren los seres la unificación final y su pleno sentido (véase § 105). La existencia del hombre presupone la existencia de la materia muerta y de la viva: la tierra y el agua, el aire y el fuego, las piedras, las plantas y los animales. Presupone todo esto en atención a la vida corporal y espiritual del hombre, en atención al modo de conocer, de amar y de obrar del hombre. La tierra es para el hombre el lugar y el instrumento de sus reflexiones, de sus voliciones y de su actividad artística. La creación del hombre va precedida también de la creación de los espíritus puros y de la caída de los ángeles, que habían de tentar al hombre y poner a prueba su amor a Dios. Véase Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1935, 180.

Creación de Adán

3. El AT describe la creación del hombre indicando la importancia que ésta tiene para el resto de la creación entera. La tierra había sido hecha ya. Pero no había en ella nadie que pudiese cultivarla y cuidarla. «Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (*Gen.* 2, 7.) El hombre es un ser hecho del polvo (véase *Sap.* 9, 15; 7, 1). Nunca debe olvidar este origen. Es una nota que caracteriza su presente y su futuro. Su destino son la caducidad y la muerte. Viene del polvo, y del mismo modo vuelve al polvo (*Gen.* 3, 19). Es tan quebradizo, que moriría si Dios retirase su aliento (*l. c.* 34, 14 y sig.). Sus planes se desmoronarían si Dios apartase su semblante: *Ps.* 90 [89], 3;

194 [193], 29; 146 [145], 4. Esta esencial debilidad le hace experimentar con tanta más intensidad la majestad de Dios (*l. c.* 4, 19). Con tanta más claridad se destaca en el fondo de este origen terreno la semejanza de Dios, de que hablaremos inmediatamente.

Por lo que se refiere a la debida valoración de esta narración, conviene tener presente lo dicho en el § 101. San Agustín establece una distinción entre contenido de los Libros Sagrados y descripción poético-intuitiva. Que todo ha sido creado por Dios es un contenido doctrinal. «Que Dios haya formado al hombre del lodo de la tierra con manos corporales, es una creencia demasiado pueril» (*De gen. ad litt.* 6, 12, 20). La Sagrada Escritura cuenta que también el hombre ha sido creado por Dios, sirviéndose de un estilo narrativo poético y simbólico. De este modo pueden comprender el contenido aun los espíritus más simples, los cuales, por experiencia, saben qué quiere decir el formar y hacer de tierra.

El evolucionismo

4. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la narración bíblica excluye o no la *doctrina de la evolución.*

En cuanto a la solución de este problema conviene distinguir entre las diferentes formas de esa doctrina.

A) Su *forma más radical* (darwinismo, neodarwinismo) afirma que el hombre es un producto natural de la madre tierra, de su fecundidad, de su capacidad creadora. El hombre es la última fase de una evolución regida por determinadas leyes, que comenzó con la primera amiba, subiendo de grado en grado hasta pararse en el hombre.

Esta teoría contradice el testimonio de la Escritura sobre la creación del primer hombre. En ella no queda lugar alguno para el desarrollo de la actividad de Dios, que viene a ser sustituída por la actividad creadora de la Naturaleza. Niega además que entre el hombre y el animal haya una diferencia esencial e implica una concepción del hombre absolutamente materialista. Desconoce por consiguiente la dignidad personal del hombre y hace desaparecer a éste en la totalidad igualitaria de lo natural. Dentro de esta totalidad posee determinadas particularidades, pero, en definitiva, no es más que un trozo de Naturaleza, la ruedecita de una gigantesca máquina, que, como todas las demás, puede gastarse y puede ser sustituída.

Con frecuencia los defensores del darwinismo y neodarwinismo manifiestan una verdadera aversión contra la doctrina de la Revelación, el origen divino del hombre y la diferencia cualitativa que media entre éste y el animal. Las pruebas por ellos aducidas resultan ser, a menudo, postulados inspirados por el deseo de que el hombre no desciende de Dios y

no se diferencie del animal. Este deseo comunica a la argumentación del darwinismo una fuerza que de por sí no posee.

Los representantes de esta forma radical del evolucionismo sobrepasan los límites de su ciencia. La misión de las ciencias naturales debe *limitarse* a fijar hechos científicamente constatables y a establecer con ellos síntesis científicas. Sería un error admitir que con sus métodos pueden abarcar todos los sectores de la realidad y que sólo existe lo que se puede conocer mediante tales métodos. Cuando intentan deducir de causas últimas los hechos por ellas constatados se introducen en el terreno de la Filosofía o de la Teología. Deben, pues, dejarse guiar por estas ciencias si no quieren que se les haga el reproche de que sobrepasan los límites de su competencia. Por ejemplo, las ciencias naturales, con sólo los medios y métodos cognoscitivos de que disponen, no pueden explicar qué es la vida, de dónde se deriva la vida, de dónde toma la fuerza necesaria para el desarrollo y hacia dónde tiende éste, por qué la evolución conduce hasta el hombre y se queda parada en él. Tampoco pueden explicar el origen y la esencia del espíritu. Aun cuando pudiesen explicar con la ayuda de sus métodos cómo se forma el cerebro, que sirve de instrumento al espíritu, con ello no quedaría explicada la aparición del espíritu.

Algunos teólogos protestantes han creído poder afirmar aún esta forma radical del evolucionismo. En parte se combina esta actitud con la teoría de la doble verdad, de la separación entre ciencia y fe. La ciencia puede afirmar lo que niega la fe, y viceversa. Según este modo de pensar, el darwinismo no excluye necesariamente la creencia en el origen divino del hombre. Otros defensores menos radicales del neodarwinismo consideran la narración bíblica no como testimonio de un acontecimiento histórico, sino como referencia simbólica de la responsabilidad del hombre ante Dios.

B) Según la opinión de la mayor parte de los teólogos católicos del presente, hay una forma de *evolucionismo moderado* compatible con las enseñanzas de la Escritura. El evolucionismo moderado se distingue del radical desde tres diferentes puntos de vista. El proceso evolutivo al fin del cual se halla el hombre se deriva, según él, de un acto de voluntad divina. Además, solamente el cuerpo y no el espíritu del hombre es un producto de la evolución. Afirma, finalmente, que todos los hombres se derivan de un solo par.

1. Según esta interpretación, la Sagrada Escritura narra un *hecho realmente histórico* y no se limita a expresar una mera relación entre el hombre y Dios. Pero la Escritura no dice nada sobre los procesos fisiológico-biológicos que han acompañado la aparición del hombre sobre la tierra. Pasa por alto las causas segundas, de las cuales Dios, la causa primera, se ha servido al crear al hombre. A la Sagrada Ecritura no le interesa la descripción científica del hecho, sino que se limita a constatar el origen divino del hombre. La Escritura da testimonio de ese origen para de ese modo determinar la relación entre el hombre y Dios, la intervención de Dios en la Historia y la responsabilidad del hombre ante Dios. Esta interpretación tiene razón cuando afirma que el testimonio de la Escritura sólo pretende esclarecer la relación que une al hombre con Dios. Pero se equivoca y pierde de vista un punto esencial cuando afirma que en cuanto a esto no tiene importancia alguna el origen histórico del hombre. Según

el texto sagrado, la responsabilidad del hombre ante Dios se deriva precisamente de ese origen. La Sagrada Escritura habla de la creación del hombre para constatar la relación entre el hombre y Dios; es decir, habla de la creación desde el punto de vista de la Salvación. Ahora bien, el testimonio sobre la salvación de los hombres implica un testimonio sobre el camino de la Salvación, sobre su comienzo y su fin. En efecto, la Salvación se verifica dentro de lo histórico, que tiene un comienzo y un fin. El que prescinde de los comienzos del hombre, de su aparición sobre la tierra adopta una actitud antihistórica y desconoce, por consiguiente, un elemento esencial del testimonio escriturario. Una interpretación del hombre que prescinde de la historia del hombre se halla más bien que en la esfera de la revelación bíblica en el ámbito de la ontología griega.

2. Los defensores del evolucionismo moderado declaran que aunque la Escritura da testimonio del origen divino del hombre, deja, no obstante, en *suspenso el problema del cómo*. Si hay que considerar como mero revestimiento literario la descripción en que la Escritura narra el origen divino del hombre, no tiene importancia alguna el que la materia que tomó para formar el cuerpo humano, es decir, la materia de que surgió el cuerpo humano, de acuerdo con la voluntad creadora divina, se halla en el momento de la transformación en el estado de ser viviente o fuese un ser puramente material que hubiese alcanzado ya la altura de los seres vivientes animados o que se hallase todavía en un inferior estadio de evolución. La Revelación no apoya en manera alguna la teoría del origen animal del cuerpo humano, pero tampoco la rechaza expresamente. Debe, pues, quedar en suspenso este problema, que tiene que ser resuelto, si tiene solución, con los medios de las ciencias naturales.

En lo que concierne al *alma*, de ninguna manera puede afirmarse que se deriva del principio vital de los animales. *Gen.* 2, 7 no rechaza directamente la correspondiente teoría. Aquí se afirma meramente que Dios dió el aliento, que es el signo de la vida. Esto no debe interpretarse literalmente. Su sentido es el siguiente: Dios hizo que el cuerpo del hombre viviese. La animación se atribuye a una actividad divina especial. Esto carecería de sentido si, según el testimonio de la Escritura, el principio vital del hombre no fuese una realidad distinta del cuerpo. Tal realidad no puede tener su fundamento en la materia. Resulta, pues, que el pasaje donde la Escritura habla de la animación del hombre contiene un testimonio indirecto contra la teoría que pretendiese afirmar que también el alma se deriva del principio vital del animal. La diferencia esencial del alma, su singularidad comparada con el cuerpo, quedan corroboradas por toda una serie de argumentos teológicos y filosóficos.

3. Dejando ahora el terreno de la *mera posibilidad de una cierta evolución a partir del animal* y pasando a estudiar la *cuestión de hecho*, tenemos que una *serie de teólogos* consideran como cosa *demostrada* tal evolución, pero hacen algunas reservas (por ejemplo, Wasmann, N. Peters, Goettsberger, Gutberlet, Alois Schmitt, Sawicki, Adam, Rüschkamp y otros). Algunos de ellos la defienden con gran energía. En muchos casos juegan un papel importante puntos de vista apologéticos. Hasta bien entrado el siglo XIX, casi todos los teólogos han sido partidarios de una interpretación literal de la narración bíblica, pues, al parecer, no había

razón alguna que justificase cualquier otro tipo de interpretación. Hay que exceptuar a San Agustín. Bajo la influencia de ideas platónico-estoico-alejandrinas enseñó que todo el cosmos creado por Dios se deriva por vía de evolución universal de gérmenes originales y que también la parte material del hombre es un producto de este proceso evolutivo universal. No obstante, su opinión se diferencia esencialmente de la teoría del evolucionismo moderno, porque, según ella, las especies no se derivarán las unas de las otras, sino que aparecerán simultáneamente las unas junto a las otras.

Muchos teólogos católicos oponen contra la teoría del evolucionismo moderado que además de renunciar a la teoría de la evolución propiamente tal *no resuelve problema alguno*. Se trata de saber, en efecto, si la unión del alma espiritual con el presunto cuerpo animal no implica una modificación tan radical de dicho cuerpo que la teoría de la evolución venga a ser una cosa ilusoria. Como quiera que el alma es la ley esencial del cuerpo y como quiera que el cuerpo humano, por estar bajo la influencia estructurante del espíritu, se diferencia esencialmente del cuerpo del animal, a pesar de los parentescos y semejanzas, no hay, al parecer, grado alguno de evolución en que el animal haya llegado a tal altura que el alma espiritual pueda unirse con un cuerpo animal sin que ese cuerpo no haya sido modificado antes esencialmente. Ahora bien, si no se puede explicar la formación del cuerpo humano sin admitir la intervención de Dios, no aumenta el misterio que es la primera aparición del hombre sobre la tierra el afirmar que Dios se ha servido de un material poco organizado o completamente anorgánico y no de un organismo tan desarrollado como lo es el cuerpo del animal.

Los teólogos que rechazan el evolucionismo moderado o que se muestran reservados frente a él (prescindiendo del testimonio de la Escritura y movidos por reflexiones teológicas tales como la que acabamos de exponer) pueden aducir en favor de su actitud que actualmente las mismas ciencias naturales combaten las teorías del evolucionismo, en lo que concierne al origen del hombre, o se muestran reservadas frente a tales teorías.

a) Se afirma, entre otras cosas, que uno de los principales argumentos del evolucionismo implica un *circulus vitiosus*. Según este sistema, la diferencia fundamental que media entre el hombre y el animal se debe a una acción espiritual, a saber, al empleo del fuego, que inicia el desarrollo hacia la formación del hombre. La *falta de lógica* de esta argumentación es evidente. El empleo del fuego, por ser una acción espiritual, presupone la existencia de la diferencia en cuestión, de modo que no puede ser el punto de partida para la formación de la diferencia. El problema efectivo consiste en determinar de qué modo pudo verificarse esa acción espiritual.

b) La misma falta de lógica implica el postulado de muchos darwinistas, según los cuales el problema de la evolución del hombre sólo puede estudiarse científicamente y prescindiendo de métodos teológicos o filosóficos. En lugar de reflexiones objetivas se nos dicta aquí el empleo de un método que puede tener validez en un sector determinado de la realidad, pero no en todos los sectores de esa realidad.

c) Los teólogos que adoptan una actitud de reserva frente a la teoría del evolucionismo observan que actualmente muchos científicos rechazan

el evolucionismo general y que sólo admiten la existencia de la evolución dentro de *fronteras tipológicamente, es decir, estructuralmente, fijas,* haciendo referencia a distancias y saltos de tipos sin visible conexión ontogenética dentro del cuadro filogenético general. Se destaca, además, actualmente que el *parentesco sistemático* con que se trata de demostrar el parentesco sanguíneo no tiene nada que ver con éste. Las homologías (correspondencias parciales) en organismos distintos, según los cuales órganos homólogos de distintos seres vivientes tienen la misma posición dentro de un plano estructural, es decir, son equivalentes desde el punto de vista morfológico, se pueden explicar suficientemente considerándolas como fases del desarrollo de lo indiferenciado y general hacia lo diferenciado y especial. Además, a la luz de la fe que enseña que el mundo entero ha sido creado por Dios, tales parentescos son la cosa más natural. El Dios único e idéntico ha producido un plan de la creación homogéneo y totalitario.

d) Estos teólogos no creen que sea decisiva la llamada *prueba embriológica,* según la cual el hombre en su desarrollo embrional pasa por estadios que carecerían de explicación si no se admitiese que han sido heredados de ascendientes anteriores, remotos o próximos, es decir, que son la repetición de estructuras en que se han quedado detenidos determinados ascendientes. Se puede objetar contra esta argumentación que en ella quedan muchas cosas por explicar. Nos deja sin resolver el problema de por qué la evolución ontogenética es tal de antemano que traspasa el grado de solución sobre cuya estabilidad filogenética se funda la explicación. Además, sin la explicación de los teorizantes del evolucionismo, insuficientemente comprobado, se pueden esclarecer suficientemente los hechos en cuestión. Mejores servicios presta el principio según el cual la evolución va de lo indiferenciado e inespecializado hacia lo especializado, de lo indeterminado hacia lo determinado. En este proceso evolutivo, el germen humano al pasar del estado de célula macroscópicamente casi indiferenciada y microscópicamente poco diferenciada, hacia estados evolutivos cada vez más complejos, necesariamente tiene que recorrer estadios que en cada caso están en correspondencia con otros gérmenes de más corta marcha ontogenética, que se desarrollan paralelamente. Como es natural, los grados evolutivos morfológicos de la primera evolución del hombre han de parecerse a los de la evolución análoga del animal, siendo tanto más semejantes cuanto más primitivos son. Lo que en la morfología de una forma transitoria se presenta como análogo, puede ser fundamentalmente distinto, como lo demuestra el hecho de que la evolución externa tiende con seguridad hacia la meta determinada por la esencia.

e) Algo parecido puede decirse del *argumento paleontológico.* Hasta ahora no se ha podido determinar con seguridad la sucesión temporal de los tipos ni se ha podido indicar cuándo aparece el hombre por primera vez. Además, la paleontología no ha podido descubrir hasta ahora los anillos que habrían de unir las diferentes especies. En todos los puntos de las ramificaciones se han puesto formas ficticias. Mediante la creciente acumulación de material fósil se ha podido demostrar la existencia de un gran número de "series" de evolución continua con lento cambio de las características, pero la evolución se ha verificado siempre dentro del margen de planes estructurales y tipos de organización. Pero todavía no se han encontrado los eslabones, las formas de transición que habrían de

establecer la unión entre las especies. Las "series" de la evolución no van más allá de las fronteras del correspondiente tipo estructural, de modo que estos tipos se presentan aislados, simultánea o sucesivamente, pero sin formas intermedias. Los tipos fundamentales prehistóricos han existido los unos junto a los otros, cambiando incesantemente la forma, pero sin modificar la esencia. Muchos elementos son nuevos y han aparecido espontáneamente, sin que pueda demostrarse su conexión con los anteriores.

Dado tal estado de cosas, la ciencia misma exige que se adopte una actitud de espera hasta que la acumulación de nuevo material permita a esa misma ciencia demostrar la realidad de la descendencia animal del hombre, la cual, con las restricciones de que arriba hablamos, es compaginable con el testimonio de la Sagrada Escritura.

f) Tal es también la actitud de la *Iglesia* en sus declaraciones oficiales.

g) La Comisión Bíblica ha declarado (30 de julio de 1909), como ya vimos en otro lugar, que deben entenderse literalmente los siguientes elementos de la narración bíblica: la creación especial del hombre, que la primera mujer ha sido formada del primer hombre, la unidad del género humano (D. 2123). En el discurso de apertura de la Academia de Ciencias del Vaticano, el papa Pío XII expuso lo siguiente ((30 de noviembre de 1941): "Un hombre sólo puede derivarse de otro hombre, que es el padre y generador. Y la compañera que Dios dió al primer hombre se deriva de éste y es carne de su carne. En la escala de los seres vivientes, el hombre se halla a la cabeza, dotado de un alma espiritual, y Dios le ha nombrado señor y dominador de todo el mundo animal. Las múltiples investigaciones de la paleontología, de la biología y de la morfología en torno de otros problemas relacionados con el origen del hombre no han conducido hasta ahora a resultados claros y seguros. No nos queda, pues, más remedio que dejar al futuro la respuesta de la pregunta de si la Ciencia, iluminada y guiada por la Revelación, podrá ofrecernos algún día resultados seguros y definitivos sobre un tema de tan grande importancia."

Lo mismo enseñan el Papa en la encíclica *Divino afflante* y la Comisión Bíblica en la respuesta a una pregunta del cardenal de París *(Acta Apostolicae Sedis,* 1948, págs. 45-48). Véase la exposición sintética y crítica de H Conrad-Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos,* 1938. S. Ternus, *Die Abstammungslehre heute,* 1948.

En lo que concierne al *alma,* de ninguna manera puede admitirse que se deriva por evolución del principio vital del animal, aunque *Gen.* 2, 7, donde sólo se dice que Dios dió el aliento, de por sí no rechace directamente tal actitud. Véase lo que acabamos de exponer en B) 2. De la diferencia esencial que media entre el hombre y el animal y de la singularidad del alma humana se deduce que no ha podido derivarse del alma animal (véase J. Goettsberger, *Adam und Eva,* 1910).

La creación de Eva.

5. Después de haber descrito la creación del hombre, la Escritura pasa a narrar la creación de *Eva, de la mujer* (*Gen.* 2, 18-25): «Y se dijo Dios Yavé: No es bueno que el nombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gen.* 2, 18). Dios quiere sacar al hombre de su soledad. Sin duda alguna, la unión con Dios no hace desaparecer en el hombre el sentimiento natural de soledad. Dios mismo lo confirma, y Dios mismo le ayuda a salir de esa soledad. Según la Sagrada Escritura, trata Dios de dar una ayuda al hombre creando los animales. Presenta a Adán cada uno de los animales creados, para que él mismo decida si alguno de ellos puede ser el complemento que desea y pueda redimirle de su soledad. Adán expresa su opinión, dando un nombre a los animales. El nombre expresa y manifiesta la esencia. Si lo creado ha de ser una ayuda, a modo de complemento, eso se ha de manifestar en el nombre, en el parentesco nominal. Pero he aquí que Adán nombra a cada uno de los animales con el nombre correspondiente a la esencia de cada uno de ellos. El nombre que Dios quiere oir, el nombre que ha de expresar que Adán ha encontrado su complemento, no sale de los labios del primer hombre. «Pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él.» ¿No se tratará aquí de un fracaso de Dios, puesto que, al parecer, sólo después de una serie de frustradas tentativas consigue crear a la mujer? De ninguna manera. Era necesario narrar que también los animales han sido creados por Dios. También la creación de los animales es un elemento esencial del plan divino, y no es, por consiguiente, una obra fracasada. Pero se habla de la creación de los animales al margen del relato sobre la creación del hombre. Según la narración del escritor inspirado, Dios se acerca al hombre, somete al juicio del hombre su creación, por decirlo así, para que el hombre se dé cuenta de que el deseado complemento no se halla en el reino animal, que ha de ser una criatura semejante a él. El escritor sagrado se ha propuesto narrar la creación de los animales. Pero esta narración vine a constituir una especie de relato marginal en que se destaca lo esencial, a saber, que la mujer no es un ser inferior al hombre, que posee la misma dignidad y nobleza. «Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne,

y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó a Adán.» ¿Qué va a pensar ahora Adán? ¿Cómo va a llamar al ser que Dios ahora le presenta? «Esto si que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llama varona, porque de varón ha sido tomada» (*Gen.* 2, 18-23). El nuevo ser es, pues, un *complemento, una ayuda del hombre.* «Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gen.* 2, 24; véase también *Gen.* 29, 14; 37, 27; *Jue.* 9, 2). La mujer pertenece al hombre. La mujer y el hombre están mutuamente subordinados. Son seres distintos, pero se complementan, siendo cada uno de por sí una forma especial y parcial de lo humano. Al hombre sin la mujer le falta un valor humano; a la mujer sin el hombre le falta también un valor humano. El hombre busca a la mujer y ésta al hombre, puesto que hombre y mujer de por sí son manifestaciones y realizaciones parciales de la naturaleza humana total. Desde el principio han sabido hombre y mujer que eran sexualmente distintos y han conocido su destino. El matrimonio y la unión matrimonial no es un pecado ni una consecuencia del pecado, sino que se derivan de la voluntad divina creadora. Explicaciones detalladas en el tratado sobre el matrimonio.

En lo concerniente a todo lo que no está en relación con esta conexión, dependencia y mutuo complemento, San Agustín afirma que no aparece con claridad si la creación de Eva se narra simbólicamente o si se realizó simbólicamente (*De gen. ad. litt.* 6, 12, 20). También Santo Tomás, que defiende el sentido literal, acentúa la importancia del simbolismo: La mujer ha sido formada del hombre, de un costado de éste, para indicar que no es la señora ni la esclava del hombre, sino su compañera, para inculcar al hombre que ha de amar a su mujer, para expresar la íntima comunidad de vida entre el hombre y la mujer y, finalmente, para simbolizar el nacimiento de la Iglesia, la Esposa de Cristo (*Summa Theol.* I q. 92 a. 2 y 3).

En el NT se hace resaltar que la mujer ha sido formada del hombre, pero también allí leemos que el hombre depende de la mujer. «Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios» (*I Cor.* 11, 12; véase *I Tim.* 2, 14). La Comisión Bíblica ha definido en uno de sus decretos (30 de junio de 1900) que como sentido de la narración bíblica debe admitirse que «la primera mujer ha sido hecha del primer hombre» (véase

Goettsberg, *l. c.*, 22-30). De la virginidad se trata en los capítulos sobre la ordenación sacerdotal y el matrimonio; allí mismo se estudia detenidamente la relación entre el hombre y la mujer.

El hombre, imagen de Dios

6. El punto culminante de la Revelación divina en lo que concierne a la creación del hombre lo constituye *Gen.* 1, 26 y siguientes: «Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y le creó macho y hembra.»

a) En el *mundo extrabíblico* se encuentran solamente ecos lejanos de esta profunda idea acerca del hombre. Dios mismo ha tenido que revelar al hombre su más trascendental y suprema definición para que pudiese llegar a comprender el sentido de su existencia sin olvidar su condición de criatura. La idea del hombre creyente está compenetrada con estas enseñanzas de la Revelación. Aunque ni en el AT ni en el NT se hable frecuentemente de esa definición de la Biblia, en todas partes se siente latente la influencia de la idea en cuestión. Se habla de ella expresamente siempre que se trata de demostrar la conexión íntima que hay entre el primer hombre y el transcurso real de la historia humana. Sobre los principios de esta historia se halla la siguiente inscripción, cargada de futuro: «Cuando creó Dios al hombre, le hizo a imagen de Dios» (*Gen.* 5, 1). Una generación transmite a la siguiente la semejanza divina (*Gen.* 5, 3). Esta es la mejor herencia entre todas las que el padre puede transmitir al hijo, una herencia que merece ser destacada especialmente.

b) La semejanza divina comunica al hombre *dignidad e intangibilidad*. Ella le reviste de la majestad de Dios y la eleva por encima de toda la creación. Debido a su semejanza divina, el hombre es la manifestación de Dios en el mundo. Los animales pueden ser más fuertes y veloces, las estrellas pueden ser infinitamente más grandes; el hombre es superior a todas estas cosas gracias a la característica que le convierte en imagen de

Dios. El cantor del Salterio admira asombrado la magnificencia del cielo estrellado y la grandiosidad de la Naturaleza, y la caducidad del hombre parece aterrarle: «¡Oh Yavé, Señor Nuestro, cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra! ¡Cómo cantan los altos cielos su majestad! Las bocas mismas de los niños, de los que maman, son ya fuerte argumento contra tus adversarios, para reducir al silencio al enemigo y al perseguidor. Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas, que Tú has establecido: ¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, ni el hijo del hombre para que Tú cuides de él? Y le has hecho poco menos que Dios; le has coronado de gloria y honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies: Las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas las bestias del campo. Las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto corre por los senderos del mar» (*Ps.* 8). La antigua versión griega (*Septuaginta*), la biblia latina (*Vulgata*), y la versión siria (*Peschitta*) y la traducción aramea (*Targum*) escriben: «Le has colocado muy poco por debajo de los ángeles.» El texto hebraico, reasumiendo ideas de *Gen.* 1, 26, dice: «Y le has hecho poco menor que Dios.» Por consiguiente, cuando el hombre se contempla a sí mismo o ve a los demás, no solamente se ve a sí mismo o a los demás. Si no está ciego, verá a Dios mismo, en cuanto que Dios resplandece en el semblante humano y es manifestado por éste. Al mismo tiempo, cuando se ve a sí mismo ve una realidad infinitamente inferior a Dios, pues sólo ve una imagen de Dios y no a Dios mismo en toda su gloria y majestad.

Supuesto que el hombre es imagen de Dios, una imagen de Dios en la tierra, debe admitirse que el hombre participa en la majestad de Dios. Dios se afirma a sí mismo y al mismo tiempo afirma al hombre. En su autoafirmación (§ 40 y sig.) va incluída la afirmación de su imagen, a la cual protege y guarda. El que injuria al hombre, injuria también a Dios. El que profana la imagen de Dios, tiene que pagar el delito con su propia sangre. «El que derrame la sangre humana, por mano del hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios» (*Gen.* 9, 6). El hombre debe vivir en correspondencia con su semejanza divina (*Iac.* 3, 9).

El testimonio sobre la semejanza divina del hombre adquiere toda su importancia cuando se la compara con la trascendencia, sublimidad, superioridad y majestad de Dios, de las

cuales la Escritura da testimonio repetidas veces. El hombre es tierra y ceniza, indigno de comparecer ante la majestad y santidad divinas. Y, no obstante, el hombre es imagen de Dios. Aquí se ponen de manifiesto la dignidad y miseria del hombre, su grandeza y sus límites, la sublimidad, su altura y su bajeza, visto todo conjuntamente, sin que lo uno oculte lo otro. De este modo, nuestra mirada es atraída por el misterio del hombre, por el misterio de su cercanía divina y de su cercanía terrena. El misterio del hombre consiste en que él participa en el misterio de Dios. En *Eccle.* 17, 1-10, se describen conjuntamente la gloria del hombre que procede de Dios y la miseria de ese mismo hombre hecho del polvo de la tierra: «El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número contado de días, y le dio el dominio sobre ella. Le vistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. Infundió el temor de él en toda carne, y sometió a su imperio las bestias y las aves. Dióle lengua, ojos y oídos, y un corazón inteligente; llenóle de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal. Le dió ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras, y añadióle ciencia, dándole en posesión una ley de vida. Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios» (véase, además, 2, 23).

c) La semejanza divina es *indestructible.* Resplandece aun en el semblante más desfigurado por el pecado, aun en el más mísero y degenerado tipo humano (véase *Gen.* 5, 1; 9, 6; I *Cor.* 15, 45; *Iac.* 3, 9).

Aunque nos cueste trabajo reconocer que un hombre degenerado de cuerpo y alma sea superior a un noble animal y aun a la creación entera, los ojos de la fe lo ven con toda claridad. Aun en el semblante de los condenados, en el infierno resplandece algo de la majestad y de la gloria divina, a pesar de su desgarramiento. Este resplandor aumenta su tormento, pues les recuerda lo que hubieran podido y debido ser y lo que realmente son.

La semejanza divina es común al hombre y a la mujer (*Genesis* 5, 1). Cuando San Pablo afirma (*I Cor.* 11, 7-17) que el hombre es la imagen y resplandor de Dios y que la mujer es el resplandor del hombre, no niega con ello la semejanza divina de la mujer; tampoco afirma con ello que la semejanza di-

vina de la mujer sea inferior a la del hombre. San Pablo sólo hace referencia al origen de la semejanza. La mujer es imagen de Dios por ser imagen del hombre, el cual fué creado a imagen de Dios.

d) Jesucristo es la suprema realización de la semejanza divina. Con Cristo ha entrado en la Historia humana el Hijo de Dios, la imagen eterna, en la cual Dios manifiesta su gloria mediante un acto eterno. El Logos se ha ocultado adoptando figura humana, en la cual se transparenta la gloria infinita de Dios. De Cristo puede decirse con pleno sentido que en él Dios ha aparecido en el mundo. El que le ve, ve a Dios en cuanto que ve al hombre, cuyo «yo» es el «yo» del Logos divino, de la imagen eterna del Padre celestial. La imagen eterna del Padre contiene el plan de la creación realizado por el Dios creador. Resulta, pues, que las cosas y, especialmente, el hombre, son la ejecución del plan del mundo prefigurado en el Hijo de Dios. La semejanza divina del hombre es, por consiguiente, la manifestación en cada hombre de la Imagen eterna, la cual es el Hijo eterno del Padre. Cada hombre refleja de otro modo la eterna Imagen divina. En cada hombre se representa esa Imagen de otro modo y con distinta intensidad. Como quiera que la Imagen eterna se proyecta con Cristo en el espacio y en el tiempo, la semejanza divina implica semejanza con Cristo. Más aún, la actualización de la eterna Imagen divina dentro de la Historia se ha realizado para que el hombre, que a causa de la terrible desfiguración producida por el pecado había dejado de ver en sí mismo la imagen de Dios, pudiese contemplar esa imagen en un lugar determinado de la Historia, a fin de que pudiese convertirse en imagen pura de Dios. En Cristo y mediante Cristo el pecador puede volver a adquirir la semejanza divina desfigurada por el pecado. La semejanza con Cristo conduce al hombre a la plena semejanza con Dios.

Pero tampoco en Cristo se ha podido ver la forma pura de la imagen de Dios, por hallarse oculta tras la forma caduca de este tiempo mundanal. La Imagen eterna de Dios se apareció bajo la forma de esclavo. El Logos se anodadó hasta adoptar la figura mortal humana, se humilló hasta morir la muerte de cruz. Precisamente en esto aparece con toda claridad cuán profundo fue el detrimento producido por el pecado. El pecado había adquirido tal poderío que la Imagen eterna de Dios pendió de

la cruz, bajo la forma del hombre desvalido, coronado de espinas y atormentado. Pero el creyente pudo ver a través de esta humillación la gloria de Dios. En el Cristo atormentado y crucificado vió la aparición de Dios.

La gloria de Dios se ocultó en Cristo bajo la forma de debilidad humana. En la muerte cayeron todos los velos. En el Cristo resucitado y glorificado aparece sin velos la Imagen eterna de Dios, transparentándose a través de la forma humana. En Cristo se ha revelado cuál será el aspecto del hombre cuando se realice en él la gloria de Dios sin trabas ni obstáculos humanos. El Cristo glorificado refleja sin velos la gloria de Dios y es por eso la Imagen perfecta del Padre. El reinado divino perfecto realiza en la creación la imagen divina perfecta.

Lo que en Cristo es ya realidad, la Imagen perfecta de Dios, nos ha sido prometido a todos los hombres. Por consiguiente, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, es sólo un comienzo, a pesar de que eleva al hombre por encima de toda la creación. Falta la consumación. Pero ésta nos ha sido prometida y su garantía es el Cristo resucitado y glorificado. Entre el principio orientado hacia el fin y la perfección final en que se consumará ese principio se hallan las perturbaciones producidas por el pecado y la regeneración, el nuevo principio, que Cristo llevará a cabo.

e) Durante mucho tiempo la Iglesia no consagró especial atención a la idea revelada de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (*Gen.* 1, 26). El concepto "imago", cuando aparece, se emplea en el sentido (formal) de *humanum* (razón), libertad, posición especial del hombre.

Sólo a partir de las gnosis se produjo un cambio completo en la valoración de la doctrina relativa a la semejanza divina del hombre. Los gnósticos consideraron *Gen.* 1, 26 como confirmación de su dualismo y de su emanacionismo de mentalidad platónica. De los gnósticos se deriva la distinción entre imagen (eikon) y semejanza (homoiosis) establecida por San Ireneo. Los gnósticos fundan el *Gen.* 1, 26 la fundamental distinción de tres clases de hombre: los hílicos, los psíquicos y los pneumáticos. La "imagen" se atribuye a los hílicos, la semejanza a los psíquicos. El hombre hílico no está cerca de Dios, pero tiene esencia divina, no es más que un hombre sensualmente animado. Hombre psíquico es el hombre espiritual, el que ha recibido lo pneumático, ya sea en uso, ya sea en propiedad. Entre los psíquicos el nombre espiritual es una gracia recibida para el uso; entre los pneumáticos es una propiedad. Por eso los primeros pueden perderlo, los segundos no. Los pneumáticos se salvan, es decir, son recibidos en el Pleroma sin haber estado sometidos a una ley moral, "porque no son las obras las que conducen al Pleroma, sino el germen del espíritu,

que es enviado desde allí, siendo capaz de evolución, y llega aquí a la madurez y perfeccionamiento" (*Adv. haer.* I, 6, 4).

Los psíquicos, al contrario, sólo pueden salvarse viviendo en conformidad con las leyes de la vida psíquica.

En la literatura cristiana la doctrina de la semejanza divina del hombre adquiere por primera vez importancia fundamental en los escritos de San Ireneo. El aspecto principal de la doctrina de la semejanza divina en Ireneo es la distinción entre *imago* (imagen) y semejanza *(similitudo),* que a través de él se introduce en la ulterior literatura cristiana. La *imago,* la imagen de Dios, es algo que el hombre posee desde el principio, algo que de por sí posee el hombre empírico, una realidad indestructible, una realidad natural. Por ser natural, es común a todos los hombres. Entendida como semejanza de Dios, en sentido estricto, abarca la razón y la libertad del hombre; entendida como semejanza con el Logos, abarca la totalidad psíquico-corporal de la naturaleza humana, especialmente la corporalidad visible.

El segundo aspecto, la homoiosis, la *similitudo,* la semejanza con Dios es una gracia divina concedida directamente al alma que luego, a su modo, se extiende al cuerpo, una gracia que no le corresponde al hombre por naturaleza. La causa agente es el espíritu de Dios, que habita en el hombre; formalmente considerada es un espíritu internamente propio del hombre, una nueva naturaleza espiritual mediante la cual el hombre se asemeja a la esencia divina y es capacitado para vivir una vida semejante a la de Dios, la vida de los hijos adoptivos. La semejanza concedida al hombre mediante esta santidad no es mera disposición y vocación, sino una realidad acabada. El primer hombre, Adán, poseyó la semejanza divina no a modo de gracia personal, sino a modo de donación concedida en él a todo el género humano. Adán perdió la semejanza divina al pecar en el paraíso... San Ireneo caracteriza de tal modo la semejanza divina, comunicada sobrenaturalmente, perdida por Adán y recuperada en Cristo, que con facilidad puede ser identificada con la gracia santificante (A. Strucker).

También en San Agustín se halla la distinción tradicional entre *imago* (imagen) y semejanza *(similitudo).* Afirma que esta distinción no carece de fundamento, puesto que la Sagrada Escritura emplea las dos expresiones. Si hubiese querido designar con ellas una sola cosa hubiera bastado una sola palabra. San Agustín conoce también el sentido de la distinción tradicional. Sabe que los Padres que no consideran como sinónimas ambas palabras designan como imago la semejanza entre el hombre y Dios. San Agustín, por su parte, reconoce la validez de esta delimitación de conceptos, con tal de que este procedimiento no nos seduzca a pensar que Dios es una realidad corporal. Pero San Agustín rechaza la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=semejanza natural, *similitudo*=semejanza sobrenatural. En edad madura, cuando escribe sus *Quaestiones in Heptateuchum* (hacia el 419), sólo admite que entre ambos conceptos hay una distinción formal y se opone de este modo a la interpretación tradicional. *Similitudo*=semejanza es una expresión más indeterminada y, por consiguiente, de mayor amplitud que *imago*=imagen. Según él, el concepto de imagen implica el de semejanza, mientras que el concepto de semejanza no implica el de imagen. En el concepto de imagen se encuentra también un aspecto que implica el concepto de semejanza=*similitudo,* a saber, que ha

de haber sido hecho según una imagen original, según una muestra. "Toda imagen es semejante a aquel de quien es imagen; pero no todo lo que es semejante a otro es de por sí una imagn suya..., tenemos una imagen cuando ésta reproduce al otro" (*De gen. ad litt. lib. imperf.* c. 16, n. 57).

Santo Tomás adopta esta distinción de San Agustín; sus reflexiones sobre el concepto de imagen tienen como punto de partida la distinción agustiniana según la cual la *similitudo*=semejanza será un concepto más amplio que *imago*=imagen. También en este artículo noveno mantiene esta opinión. Pero define con más precisión lo que se puede considerar como imagen y semejanza del hombre. Para que algo sea viva imagen del hombre tiene que poseer también una naturaleza espiritual; en lo que concierne la semejanza, basta que convengan en la posesión de partes inferiores y aun hasta la mera posesión de la naturaleza corporal.

Por otra parte, Santo Tomás reconoce la validez de la tradición de San Irineo. Dentro de la cercanía que media entre la copia y el original podemos descubrir cierta gradación. Aun cuando se den todos los elementos necesarios de la imagen, se puede concebir siempre una mayor cercanía, una más grande imitación de la realidad original. En correspondencia con ello puede decirse que una imagen se parece más o menos al original. Una especial perfección de la imagen es lo que designa la palabra *similitudo*=semejanza. Resulta, pues, que según Santo Tomás, la palabra *similitudo* designa en primer lugar una semejanza inadecuada, y, en segundo lugar, una semejanza perfecta.

Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, no admite la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=natural, *similitudo*=sobrenatural. "La expresión *similitudo* puede designar, según Santo Tomás, una semejanza con Dios perteneciente al orden de lo natural. Así, por ejemplo, la naturaleza espiritual del ángel, lo mismo que la del hombre, son imagen viva de Dios, pero la primera posee, aun en el puro orden natural, una semejanza con Dios superior a la del hombre, ya que el ángel es, naturalmente, un espíritu más perfecto que el hombre." (Edición alemana de las obras de Santo Tomás, VII, 328-30, comentario de la *Summa Theol.* I, 93, 9, por Ad. Hoffmann, O. P. Véase M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* Münster, 1927).

f) ¿En qué consiste la semejanza divina del hombre? ¿Cómo está estructurado el hombre para poder decir que en él vemos a Dios como en una imagen? En sentido estricto, Dios, el ser invisible, incomprensible e inefable, no puede ser expresado por ninguna imagen y semejanza. Cuando hablamos de una imagen de Dios, nos referimos a la irradiación de su divinidad, a la aparición, a la revelación de su esencia. Los hombres son imágenes dé Dios en cuanto que participan en la gloria de Dios, la cual, a su vez, se revela en ellos. El relato bíblico no nos dice dónde aparece en el hombre la gloria de Dios. La Sagrada Escritura considera al hombre como realidad unitaria y describe al hombre de tal manera que el «yo» total humano queda convertido en irradiación de Dios. El «yo» humano es ante todo

espíritu. Pero también el cuerpo, la materia informada por el espíritu, es imagen de Dios en cuanto que constituye con el espíritu el yo humano total y homogéneo, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En el semblante corporal resplandece la luz del espíritu que contempla a Dios. Cuando Cristo dice que el que le ve, ve al Padre (*Io.* 14, 9), se refiere a su figura humana. También San Pablo se refiere a la figura corporal de Cristo cuando afirma que en el semblante de Cristo resplandece la gloria de Dios (*II Cor.* 4, 6). En el cuerpo se halla el resplandor de Dios. Hasta qué punto podemos percibir a Dios a través de su transparencia en el cuerpo, lo demuestra un relato de P. Schütz, *Warum ich noch ein Christ bin*, 1938, 21-36. Es cierto que sólo el creyente puede percibir el extraño, misterioso y racionalmente inexplicable resplandor que reviste el cuerpo del hombre. El cuerpo humano, como todo lo creado, es al mismo tiempo algo en que Dios se oculta. Dios sólo puede manifestarse en él, humillándose, vaciándose de sí, rebajándose hasta la debilidad de la criatura. El pecado ha intensificado el ocultamiento divino. Mediante la Redención, Cristo ha devuelto al semblante humano su gloria divina, pero de tal modo que sólo el creyente puede verla, además de que está siempre amenazada por el pecado. Véase § 68. Resulta, pues, que el «yo» humano entero es imagen de Dios, pero lo es en virtud del espíritu. Santo Tomás escribe: «Es connatural al alma humana el estar unida con el cuerpo» (*De unitate intellectus*). «Como quiera que el alma es sólo una parte de la esencia humana, sólo posee la perfección de su naturaleza cuando está unida con el cuerpo» (*De spir. creat.* 2 *ad* 5). «El alma se une con el cuerpo, porque de esta manera posee de una manera más perfecta su naturaleza, y es más semejante a Dios que cuando está separada del cuerpo: en efecto, cada cosa es semejante a Dios en cuanto que es perfecta, aunque la perfección de Dios y la perfección de la criatura no sean de la misma especie» (*De pot.* 5, 10 *ad* 5). Véase J. Pieper, *Thomas von Aquin. Ordnung und Geheimnis*, 1946.

La semejanza divina no es un aspecto o elemento exterior de nuestro «yo». Compenetra y determina todo nuestro ser. El hombre existe en cuanto que es imagen y semejanza de Dios.

Los rasgos divinos que resplandecen en el hombre son los mismos que aparecen en la narración bíblica de la acción creadora divina: *la majestad, trascendencia, poder y voluntad sobe-*

rana, es decir, la personalidad de Dios. Estas determinaciones aparecen en el hombre en cuanto que Dios le hace partícipe de ellas. La semejanza divina de que nos habla la Escritura hay que buscarla, pues, en la personalidad del hombre, en su autonomía ontológica, en su capacidad de conciencia y vida propias (véase Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes*, II, 1935, 62). Gracias a su *dignidad personal*, el hombre se distingue del resto de la creación. Véase § 40. Como ya vimos allí, la persona se distingue de la naturaleza en virtud de la autoposesión, responsabilidad y propia finalidad, de una parte, y en virtud de la trascendencia, de otra. Trascendencia significa orientación hacia el «tú» (co-existencia), hacia el mundo (existencia dentro del mundo) y, en definitiva, hacia Dios (el hombre trasciende infinitamente al hombre). En todos estos momentos se trata, en primer lugar, de modalidades ontológicas. Ahora bien, a todo ser le corresponde un modo de obrar. La criatura dotada de dignidad personal, es capaz y está obligada a vivir como persona, es decir, a vivir como criatura que se posee a sí misma y es responsable de sus acciones y decisiones, sirviendo al «tú», al mundo y a Dios. La autoposesión implica la fidelidad para consigo mismo, para con la esencia propia que procede de Dios y es semejante a Dios. Esta fidelidad sólo puede actualizarse bajo la forma de servicio y abnegación en la comunidad y ante Dios. En la fidelidad, el hombre mantiene y desarrolla su propia esencia, y debido a ella es más poderoso que todo el resto de la creación. Esta podrá aplastar al hombre, pero no puede destruir su mismo «yo», pues no hay fuerza alguna capaz de obligar al hombre a ser infiel a sí mismo, es decir, no hay poder terreno alguno que pueda obligar al hombre a obrar contra su conciencia y a destruirse de este modo a sí mismo. Sólo el hombre es capaz de ejecutar esta obra destructura, cuya víctima sería él mismo. Tampoco Dios destruye el «yo» humano. Si el hombre se decide a realizar la fidelidad a sí mismo de un modo opuesto a la voluntad divina—caricatura de la fidelidad para consigo mismo—, Dios no se lo impide. Resulta, pues, que, en cierto modo, el hombre es más poderoso que Dios, pues Dios quiere que el hombre sea libre y no quiere poner trabas a su libertad, aun cuando ésta se desarrolle indebidamente.

El hombre, cada hombre, es un ser autónomo de un modo singular e irrepetible. Ninguno de los hombres es un mero ejemplar del género «hombre». Ninguno, pues, puede ser sustituído

por otro. Todos tienen una importancia y una misión insustituíbles. Que hubiese uno más o uno menos, aun cuando se tratase del más insignificante, la historia humana sería totalmente distinta de lo que es. Aunque no sea capaz de comprender esto el que sólo ve los aspectos exteriores y superficiales de la historia humana, el creyente, aquel a quien Cristo ha abierto los ojos para que pueda ver la profundidad y enigmas del mundo, lo percibe con toda claridad.

Resulta, pues, que la personalidad constituye el punto de vista desde el cual se puede comprender debidamente al hombre y se puede vivir según las exigencias que emanan del propio ser humano. No obstante, esta verdad no ha sido conocida con claridad fuera del ámbito de la Biblia. En el pensamiento griego, por ejemplo, el hombre no es más que una parte de la Naturaleza. Esta y no la persona es la realidad superpuesta. El hombre se halla dentro de un orden absolutamente natural.

La semejanza de Dios de que da testimonio la narración bíblica al hablar de la creación, por no estar definida con precisión, es lo bastante amplia para *poder pensarla más rica y llena*. Efectivamente, el NT da testimonio de una mayor plenitud y riqueza de la semejanza divina en la primera mañana de la historia humana. Los primeros hombres estaban compenetrados de la *gloria de la vida trinitaria divina*. Véase el capítulo en que se trata del pecado original. Por ser imagen de Dios, el hombre tiende hacia arriba, hacia Dios. El parentesco divino que le estructura y compenetra eleva al hombre por encima de las demás cosas de la creación y le coloca cerca de Dios. Del mismo modo que la grandeza del hombre consiste en el parentesco que le une con Dios, así también, viceversa, en el hombre podemos descubrir qué y cómo es Dios. El pecado ha oscurecido la semejanza divina. Sólo con gran dificultad pueden descifrarse los rasgos divinos en el pecador. El pecador troca la semejanza divina por la forma del animal (*Rom.* 1, 23). Pero también su semblante conserva los rasgos divinos, aunque borrosos y desfigurados. La imagen de Dios irradia con toda pureza y fuerza ilimitada en Cristo, que es la imagen viva del Padre (*Heb.* 10, 1). En Cristo podemos percibir lo que Dios es, hace y quiere. El hombre, cuya semejanza divina ha quedado quebrantada por el pecado, tiene que hacerse semejante a Cristo (*Rom.* 8, 29). Véase Kittel, *Wörterbuch zum NT*, II, 394-96.

7. Los *Santos Padres* destacan con frecuencia que el hombre es la imagen de Dios, tanto en su aspecto corporal como en el espiritual. El espíritu humano, sobre todo, transparenta el misterio inescrutable de Dios. San Agustín ha sido el primero en mostrar que el espíritu humano es imagen y semejanza de la vida divina trinitaria. Véase § 36 y 52. La semejanza divina natural es informada ulteriormente por la gracia.

A continuación vamos a reproducir algunos de los numerosos pasajes. Todos ellos documentan sentimientos de asombro y agradecimiento, inspirados por la idea de que Dios generosamente ha sacado al hombre de la nada para convertirlo en su propia imagen y semejanza. San Gregorio de Nisa escribe lo siguiente en su obra *De creatione hominis*, párrafos 2-8: "A la erección del reino siguió la proclamación del que había de ser su rey. Después que el Creador hubo construído el universo a modo de palacio para el rey futuro—la tierra..., los árboles y el cielo, que a modo de bóveda se eleva sobre ellos—, después que hubo colocado inmensas riquezas de todas clases en este palacio real—...árboles y yerbas y todo lo que vive y se mueve..., oro y plata y piedras preciosas..., pues todo esto ha puesto en el seno de la tierra, que es un como tesoro real—, introdujo al hombre en el mundo, a modo de testigo y señor de todas sus maravillosas obras para que mediante el uso y gozo de ellas conociese al donador y para que en la hermosura y grandeza experimentase el inefable e indescriptible poder del Creador. Dios dijo: ¡Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra! Para que domine sobre los peces del mar, sobre los animales de la tierra, sobre la tierra entera *(Gen.* 1, 26). ¡Oh qué milagro! Es creado el sol y no precede deliberación alguna; del mismo modo el cielo, con el cual no se puede comparar ninguna otra cosa de la creación. Una palabrita produce todo esto, y esa palabra no dice nada sobre el "de dónde" y "cómo" o cosas parecidas. Y del mismo modo es creado todo lo demás: el éter, las estrellas, el aire en el centro, el mar, los animales, los árboles; una sola palabra comunica la existencia a todas estas cosas. Sólo en lo que concierne a la creación del hombre procede el Creador con gran parsimonia y premeditación: prepara la materia de que ha de ser hecho el hombre, hace que la figura humana sea semejante a la hermosura original, señala al hombre una meta que ha de alcanzar en su desarrollo, y de este modo estructura una adecuada naturaleza, en correspondencia con las actividades y capaz de realizar su destino. Porque... el artista más perfecto ha dotado nuestra naturaleza de todo lo que necesita para cumplir su misión de dominio y señorío. Las excelencias del alma y aun el porte del cuerpo demuestran que el hombre ha nacido para dominar. En efecto, en el alma se ponen de manifiesto su majestad y dignidad real, elevadas sobre toda clase de bajezas, en el hecho de que es independiente y obra con plena libertad. ¿De quién es esto propio sino de un rey...? En lugar de púrpura está revestido de virtudes, que es el más real de todos los vestidos; el cetro sobre que se apoya es la propia inmortalidad, y en lugar de una diadema real le adorna la corona de la justicia. De este modo aparece revestido de dignidad real, como viva imagen de la hermosura original... Dios es espíritu y logos; pues "al principio era el Verbo"...

Tú percibes también en ti mismo el espíritu y el pensamiento, una imagen del espíritu y pensamiento en persona... Dios es, además, el amor y la fuente del amor, pues... Juan dice: "el amor es de Dios" y "Dios es amor" *(I Io.* 4, 7 y sig.). El hacedor de nuestra naturaleza ha grabado también el amor en nuestro semblante, pues "en esto conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros" *(Io.* 13, 35). Donde no se muestra el amor, la imagen queda... completamente desfigurada... Y el cuerpo humano tiene una posición erecta, elevado hacia el cielo, mirando hacia lo alto. También esto revela la soberanía y dignidad real. Porque el que entre todos los seres sólo el hombre vaya derecho, mientras que todos los demás van inclinados hacia la tierra, muestra con toda claridad la diferencia de rango que hay entre los que están sometidos a su dominio, de una parte, y su propia libertad, de otra parte." San Agustín escribe en su *Ciudad de Dios* (libro 12, sección 24; *BKV* II, 243 y siguiente): "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Dios ha creado en el hombre un alma tal que por medio de la razón y del conocimiento es superior a todos los animales, a los de la tierra, y a los que nadan, y a los que vuelan, todos los cuales no han de poseer espíritu semejante. Y en primer lugar formó al hombre del polvo de la tierra, y le comunicó un alma de este modo dotada mediante el aliento, ya sea que la había creado anteriormente, ya sea que la creó mediante el aliento, de modo que el aliento que produjo al alentar (alentar no es más que la producción de aliento) había de ser, según su intención, el alma del hombre. Después tomó de un hueso tomado de uno de los lados del durmiente una consorte para que cooperase en la creación. Y Dios hizo esto como suele hacer todas las cosas. Debemos guardarnos bien de pensar que Dios obró de modo humano, como lo vemos diariamente en los artesanos, los cuales de una cualquier materia terrena hacen cosas con sus manos corporales, de acuerdo con las particularidades de su oficio. La mano de Dios es el poder divino y obra aún lo visible de un modo invisible. El que mide el poder y la sabiduría de Dios, el cual, sin duda alguna, sabe y puede crear germen sin disponer de germen, según las obras ordinarias de Dios, ése pensará que este origen del género humano es mera fábula y carece de toda verdad, y por no saber nada de ello adoptará una actitud de incredulidad sobre esto que se nos dice sobre los comienzos. Como si lo que la experiencia nos enseña sobre la concepción y nacimiento del hombre no fuese más increíble para el que no entiende nada de estas cosas." En el tercer discurso sobre el Evangelio de San Juan, sección cuarta *(BKV* IV, 35), escribe San Agustín: "Por el entendimiento te distingues de los animales. No te enorgullezcas de ninguna otra cosa. ¿Te enorgulleces de tu fuerza? Los animales son más fuertes que tú. ¿Estás orgulloso de tu hermosura? Cuánto más hermosas no son las plumas del pavo real. ¿Bajo qué aspecto eres tú, pues, más noble? Mediante la imagen de Dios. ¿Dónde está la imagen de Dios? En el espíritu, en el entendimiento." Sobre el espíritu en cuanto que con sus potencias es una irradiación del Dios trino, véase *De Trinitate,* libros 7-15. San Juan Damasceno escribe en su *Exposición de la fe ortodoxa* (1.2, sección 12; *BKV,* 78-81), copiando en gran parte a San Gregorio Nacianceno: "Dios ha hecho al hombre, de la naturaleza visible e invisible, con sus propias manos, a su imagen y semejanza. El cuerpo lo ha formado de la tierra, y ha dado el alma racional mediante su aliento. Esto es lo que nosotros llamamos

imagen de Dios. Porque "a imagen de" significa entendimiento y voluntad libre; "a semejanza de" significa semejanza en la virtud, según lo posible... Dios ha creado al hombre en estado de inocencia, justicia, virtud, sin pasiones, sin cuidados, adornado con todas las virtudes y dotado de todos los bienes, a modo de segundo mundo, un mundo pequeño dentro del grande, otra especie de ángel, un adorador mezclado, un testigo de la creación visible, conocedor de lo espiritual, señor de lo terreno, dominador desde arriba, terreno y celestial, caduco e inmortal, visible y espiritual, en el medio entre grandeza y bajeza, espíritu y carne al mismo tiempo: espíritu en virtud de la gracia; carne en virtud de la elevación; lo uno para que permanezca y alabe a su bienhechor, lo otro para que sufra y sea amonestado y castigado mediante el dolor a causa de su orgullo; un ser que aquí, es decir, en la vida presente, ha de ser dirigido y ha de ser transportado a otra parte, es decir, al mundo futuro y que ha de ser divinizado, lo cual es el misterio supremo; ha de ser divinizado mediante la participación en la iluminación divina y no mediante la transformación en ser divino. Según la naturaleza le creó sin pecado, y según la voluntad, dotado de libertad. He dicho sin pecado no porque no sea capaz de pecar—sólo el ser divino lo es—, sino porque el pecar no era cosa de su naturaleza, dependía de su propia voluntad, y porque con la ayuda de la gracia de Dios podía permanecer y progresar en el bien, así como podía apartarse del bien y unirse al mal, consintiéndolo Dios a causa de su libertad. Porque lo que se hace necesariamente no es virtud. El alma es una substancia viva, simple e incorporal, dotada de una naturaleza que los ojos corporales no pueden ver, inmortal, racional, capaz de pensar; sin figura exterior, se sirve del cuerpo orgánico y comunica a éste la vida, el crecimiento, la generación y concepción; no posee un espíritu distinto de ella—éste es más bien su más puro espíritu. Porque del mismo modo que el ojo está en el cuerpo, así también el espíritu está en el alma—, ésta es autónoma, obra y quiere, ha sido creada y es por eso mutable, en todo caso puede cambiar su voluntad. Por naturaleza ha recibido todo esto de la gracia del Creador, la cual le ha comunicado el ser y la esencia."

8. Una de las consecuencias de la semejanza divina del hombre es, según la narración bíblica, su *posición de soberanía dentro del mundo.* El hombre es imagen y semejanza de Dios, y por eso es el apoderado de Dios sobre la tierra. La Sagrada Escritura dice: «Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie. Y así fue. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y

hembra; y los bendijo Dios diciéndolos: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra. Dijo también: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento.

También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fué. Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto» (*Gen.* 1, 24-29; véase 2, 15 y sigs.; 19 y sigs.; *I Cor. II*, 3 y sigs.; *Act.* 17, 26; *Iac.* 3, 7).

a) De este texto se deduce que Dios no ha dado al mundo su *forma definitiva*. Dios ha entregado al hombre su obra para que la continuase. El hombre ha de continuar lo que Dios ha comenzado. Dios ha manifestado que tiene gran confianza en el hombre al encomendarle la misión de completar su obra. El hombre es responsable del estado en que pueda encontrarse el mundo.

b) El hombre ha sido nombrado por Dios *señor del mundo*. El hombre es señor del mundo. Dios le manda que viva como señor y dueño del mundo. Dios ha encargado al hombre la misión de someter la tierra a su servicio. La tierra ha sido creada para el hombre (*Is.* 2, 45, 1). La tierra ha de concederle lo que necesita para su vida. Al espíritu ha de revelarle la gloria de Dios. El hombre está destinado a recibir esta revelación y a tomar parte con su voz, con sus palabras en el mudo himno de alabanza de la creación. El hombre ha de reconocer las grandes obras de Dios en la creación y ha de alabarle a causa de ellas (§ 30 y § 105). En lo que concierne al cuerpo, la tierra ha de darle lo que necesita para comer, vestirse y habitar. Según la voluntad de Dios, el hombre no ha de sufrir las penalidades del hambre, de la desnudez y de la falta de albergue. El hombre ha de cultivar la tierra, para que pueda extenderse por ella. Una de las presuposiciones de la procreación, ordenada por Dios, es el cultivo del suelo. El suelo ha de producir lo que el hombre necesita para vivir y procrearse.

Cuando el hombre cultiva la tierra, le comunica su propia

imagen. Lo mismo que el hombre lleva el signo de Dios, así también la tierra lleva el signo del hombre, su señor.

El *cultivo de la tierra es obediencia al mandato divino.* El hombre debe cumplir su misión terrena en una actitud de consciente obediencia. El hombre no es propietario de la tierra, sino su administrador. El propietario es siempre Dios. El hombre no puede hacer lo que quiera en el mundo. Antes bien, es responsable ante Dios. El hombre es al mismo tiempo *homo faber* y *homo orans.* Qué es *homo faber,* lo atestigua, por ejemplo, *Job* 28, o *Gen.* 4, 17-22. No puede ser lo uno sin lo otro. La primacía la tiene su calidad de *homo orans* (véase el vol. III).

El libro de la Sabiduría describe la conexión entre *homo faber* y *homo orans* (*Sap.* 9, 1-12: «Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas. Y en tu sabiduría formaste al hombre, para que dominase sobre las criaturas, y para regir el mundo con santidad y justicia y para administrar justicia con rectitud de corazón. Dame la sabiduría asistente de tu trono y no me excluyas del número de tus siervos, porque siervo tuyo soy; hijo de tu sierva, hombre débil y de pocos años, demasiado pequeño para conocer el juicio y las leyes. Pues aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, sin la sabiduría, que procede de ti, será estimado en nada. Tú me elegiste para rey de tu pueblo y juez de tus hijos y tus hijas. Tú me dijiste que edificase un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada, según el modelo del santo tabernáculo que al principio habías preparado. Contigo está la sabiduría, conocedora de tus obras, que te asistió cuando hacías el mundo, y que sabe lo que es grato a tus ojos y lo que es recto según tus preceptos. Mándala de tus santos cielos, y de tu trono de gloria envíala, para que me asista en mis trabajos y venga yo a saber lo que es grato. Porque ella conoce y entiende todas las cosas, y me guiará prudentemente en mis obras, y me guardará en su esplendor; y mis obras te serán aceptadas, y regiré tu pueblo con justicia, y seré digno del trono de mi padre.»

c) Como quiera que según la voluntad de Dios el hombre ha de ser señor de la tierra, el estado en que ésta es señora del hombre no es solamente una desgracia sino también una culpa. Dios quiere que el hombre sea *libre y no esclavo.* Dios ama la libertad y rechaza la esclavitud. La servidumbre del hombre;

sea el señor el estado, la máquina, el dinero o cualquiera otra cosa, está en contradicción con la voluntad de Dios y es, por consiguiente, signo y expresión del pecado.

d) Cuando los hombres se apartaron de Dios, queriendo ser *homo faber* y no *homo orans*, comenzó un desarrollo a lo largo del cual el hombre ha ido convirtiéndose en esclavo de la tierra, cuyo señor había de ser según la voluntad de Dios. *Cristo ha comenzado la obra de la liberación*, que quedará terminada cuando aparezcan la tierra y el cielo nuevos. Además, Cristo ha asumido la servidumbre provocada por el pecado, pues quería soportar y tolerar el destino total del hombre. Ha sufrido, pues, hambre, desnudez y falta de albergue, penalidades que según el plan primitivo de la creación no habían de afectar al hombre. De este modo Cristo ha quebrantado el poder del pecado. En la resurrección ha quedado libre de toda clase de servidumbre. Cristo es el Kyrios, el Señor a quien sirve el mundo entero. A la falta de albergue ha sucedido la seguridad de la existencia; al hambre, la plenitud de la vida; a la desnudez, la gloria de Dios. Cristo se ha revelado como rey. Hacia este estado final caminan todos los que se dejan guiar por Cristo. En sus milagrosas obras nos ha mostrado el futuro, un futuro en el cual el mundo entero servirá al hombre y en el que éste será el señor del mundo. Tales obras son: la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino, el caminar sobre el mar, y también la promesa de moradas celestiales.

e) De este modo, la estructuración del mundo encomendada al hombre por Dios hace referencia al *perfeccionamiento final* del mundo. El cultivo de la tierra, entre el comienzo y el fin de los tiempos, es un comienzo de la figura definitiva del mundo que Dios producirá cuando haya llegado la hora señalada para ello (véase § 217 y el tratado sobre los Novísimos).

f) La semejanza de Dios se ha de manifestar en la *actividad*, en la participación en la actividad creadora de Dios. El predicado de «muy bueno», que caracteriza las obras de Dios, puede aplicarse también a las del hombre, en cuanto que son participación en la actividad creadora de Dios. «De este modo se encomienda a todos los hombres una misión común, proclamada por un dictado divino: la sumisión de la tierra y el dominio sobre todas sus criaturas. Con razón se ha observado que este pequeño

número de palabras encierra todo un programa para la historia cultural del género humano. Este programa es tanto más valioso cuanto que no excluye el valor moral del trabajo humano. Porque la repartición de la actividad creadora entre todos los días de la semana, exceptuando un solo día de descanso (*Gen.* 2, 1-3), que desde ahora en adelante había de ser orden permanente, expresa que el hombre no existe para disfrutar sin preocupación alguna los placeres que puede ofrecer el mundo, como se dice en innumerables mitos de la humanidad primitiva, sino que ha de desarrollar sus capacidades y fuerzas trabajando debidamente, para de este modo llegar a poseer una imagen de la actividad creadora divina y de la correspondiente alegría» (Eichrodt, *l. c.* II, 64 y sigs.).

Tenemos, pues, que según la Sagrada Escritura, el *trabajo* es una misión divina encomendada al hombre, no una maldición ni una deshonrante ocupación de esclavos, como era considerado por la Antigüedad. No obstante, es cierto que las penalidades y la infertilidad del trabajo se derivan del pecado (véase el capítulo sobre el pecado original). El *día de descanso* evita que el hombre sea completamente acaparado, absorbido y consumido por el trabajo, y le conserva la libertad de poder alegrarse de su obra, siguiendo el ejemplo de Dios. También en lo que concierne al trabajo, el hombre ha de ser señor y no esclavo. Dios mismo ha implantado en el corazón del hombre un sentimiento de orgullo, que nace de su parentesco divino, y sentimientos de humildad inspirados por la dependencia en que se halla con respecto a la tierra, como lo demuestra la oración que contiene el salmo octavo arriba citado.

9. Otra de las *consecuencias que se derivan del parentesco divino*, la principal de todas, consiste en la posibilidad de ser llamado por Dios y de responder a la *llamada divina*. El hombre está obligado a percibir la palabra de Dios, a aceptarla y a obedecerla. Dios se acuerda y cuida del hombre (*Ps.* 8, 5; *Ecle.* 17, 8; *Act.* 1, 24). Al crear al hombre, Dios se ha creado un «tú» humano y se ha convertido en último «tú» del hombre. Quiere entrar en conversación con el hombre, y éste está obligado a conversar con Dios. La peculiaridad más esencial del hombre, la que le distingue de todas las otras criaturas, es la capacidad de poder hablar con Dios. No hay animal alguno que pueda hablar con Dios. En cuanto que es *homo orans*, el hombre es una

criatura de singular importancia y el centro de la Creación. Su destino consiste en hablar con Dios, ensalzando la gloria divina y su resplandor en la Creación y dando gracias a Dios por ello (véase § 217; Staufer, *Theologie des Neuen Testamentes*, 43 y siguientes).

La *conciencia* es el lugar donde el hombre oye la voz de Dios y se somete a sus mandatos. Newman: «La conciencia no es una realidad inmanente, sino que se extiende más allá de sí misma y percibe oscuramente con respecto a sus decisiones las imposiciones de un poder superior—manifestándose esto en el vivo sentimiento de obligación y responsabilidad que a todos nos compenetra. De ahí viene que en relación con la conciencia hablamos de una «voz»..., y mejor sería decir: el eco de una voz—imperiosa, obligatoria, como no lo es ningún otro mandato en todo el sector de nuestra experiencia... Hay ahí un vivo sentimiento de responsabilidad y culpa, aun cuando la acción no estuviese dirigida contra la sociedad humana—de inquietud y depresión, aun cuando la acción haya podido producirnos provecho por el momento—de dolor y arrepentimiento, aun cuando la acción haya sido sumamente agradable—de aniquiladora vergüenza, aun cuando haya sido ejecutada sin testigos... Ahora bien, si al desentendernos de la voz de la conciencia experimentamos un sentimiento de responsabilidad, reconocemos con ello que hay alguien ahí, ante el cual somos responsables—ante el cual nos avergonzamos—, cuyas exigencias tememos. Cuando después de haber cometido una injusticia, con corazón contrito y lagrimas en los ojos, sentimos la misma tristeza que experimentamos cuando hemos afligido a nuestra madre—cuando después de haber ejecutado una buena acción sentimos la alegre serenidad y la misma interna satisfacción que experimentamos cuando nuestro padre nos alaba—; todo esto, sin duda alguna, es señal de que en nuestro espíritu llevamos la imagen de una personalidad, a quien amamos y veneramos, cuya sonrisa constituye nuestra felicidad, hacia la cual tiende nuestro corazón, ante la cual nos sentimos inclinados a disculparnos, cuya ira nos perturba y anonada. Estas experiencias son de tal naturaleza que su causa agente tiene que ser un ser espiritual: nosotros no nos sentimos atraídos por una piedra; no experimentamos sentimientos de vergüenza ante un perro o un caballo; no nos remuerde la conciencia y no sentimos arrepentimiento cuando infringimos leyes humanas. Ahora bien, la conciencia excita efectivamente estas

dos clases de emociones psíquicas: de una parte vergüenza, miedo, autoacusación; de otra parte, aquella profunda paz, aquel placentero sentimiento de seguridad y aquella bienaventurada esperanza que un objeto material, un ser terreno no podrían despertar en nosotros: el malo huye, aun cuando nadie le persiga. ¿Por qué huye? ¿Por qué tiembla? ¿Qué ser es ése a quien ve en la soledad, en la oscuridad, en los más recónditos ámbitos de su corazón? Ahora bien, si la causa de todas estas experiencias no puede ser una cosa de este mundo, entonces el objeto hacia el cual está orientada su percepción tiene que ser trascendentalmente divino. De ello se deduce que la conciencia como pura facticidad, en cuanto que es un «dictado» sirve para grabar en nuestro espíritu la imagen de un señor y juez supremo, de un vengador santo, justo y poderoso, y es, por consiguiente, un testimonio de vida religiosa» (Przywara - Karrer, J. H. *Kardinal, Newman,* 1, 11-13).

§ 126

La edad del género humano

La Sagrada Escritura no dice cuándo ha sido creado el hombre. Véase el § 101, en lo que concierne al registro de las generaciones, que, sumadas, dan una cantidad de cuatro mil a seis mil años. Al parecer, lo que interesa a los autores inspirados, no es la narración histórica precisa, sino la exposición artísticamente ordenada, con la cual persiguen fines totalmente distintos de la instrucción histórica. Ellos, además, no se constituyen en garantes de las indicaciones cronológicas, tomadas seguramente de otras fuentes. Por eso, la Teología no necesita desarrollar mucho trabajo y celo para demostrar una determinada edad del género humano. No necesita tampoco dar consejos a las ciencias naturales. Si éstas exageran, a veces, la edad del género humano, una de las razones que las mueven a hacerlo es el poder disponer de un espacio de tiempo para la presunta evolución del hombre, a partir del animal, y para la colocación de las presuntas etapas de transición, cuya existencia nadie ha podido probar hasta ahora. Conviene observar, además, que la

Teología, al dejar de combatir las teorías relativas a la elevada edad del género humano, no se muestra infiel a su propia misión, sino que se mueve en la órbita que la señalan sus propias leyes. En el transcurso del tiempo aprende a emplear mejor esas leyes, prestándola ayuda los progresos de las ciencias naturales. Véase el § 101, 3. Aunque el problema relativo a la edad del género humano no tiene gran importancia en lo que se refiere a la salvación de cada uno de los hombres, su solución pone de manifiesto importantes aspectos de la historia de la Salvación y del gobierno de la Providencia. Cuanto más larga sea la prehistoria de Cristo, tanto más amplios han sido los preparativos que precedieron a su venida y tanto más destaca su importancia histórico-universal.

Hasta hoy día, la ciencia no ha podido presentar afirmaciones absolutamente seguras. Cierto es, en todo caso, que el hombre ha sido testigo y luchador en varios períodos glaciales; que su edad es, por consiguiente, más elevada de lo que antes se creía.

De Feuling (*Katholische Glaubenslehre*, 1937, 196 y sig.) copiamos el siguiente bien ponderado párrafo: "Es éste uno de los más difíciles problemas. Ni el cálculo ni la observación científica—en lo que concierne a la estratificación geológica de los hallazgos—ni la reflexión teológica han alcanzado hasta ahora el desarrollo que se necesita para plantear con seguridad el problema de la edad del género humano, para plantearle de tal modo que pueda deducirse una opinión segura o por lo menos probable. Todo el mundo sabe que las leyes naturales, tal como las encontramos sobre la tierra desde hace algunos siglos y milenios, se modifican frecuentemente al cambiar las condiciones y circunstancias. Esta afirmación no implica la destrucción de las leyes; el estado de cosas es el siguiente: en todas las fórmulas y cálculos va incluída como factor esencial la relación a determinadas condiciones del ser y del operar. Constatamos, por ejemplo, el tiempo de la desintegración del radio, y a base de las leyes de la desintegración ahora conocidas, deducimos los grandes espacios de tiempo en que se ha formado, por ejemplo, plomo de estas o aquellas propiedades a partir de elementos radiactivos de un superior número de orden en el sistema periódico, a condición de que durante todo ese tiempo se hayan dado idénticas condiciones de desintegración. Quizá pertenezcan al número de tales condiciones estados cósmicos de tensión, estados de distintas clases, muchos de los cuales pueden haber desaparecido entre tanto. Quizá pertenezca al número de tales condiciones la existencia de elementos superiores, que han podido dejar de existir, pero de cuya posible existencia, bajo otras condiciones, han hablado repetidas veces los físicos y químicos—la existencia de tales elementos podría ser una condición esencial de proceso de desintegración totalmente distinto de los actuales. Son éstas cosas que nosotros no conocemos, ni en general ni en particular—. Del mismo modo, de la cuantía de las precipitaciones deducimos el tiempo nece-

sario para su realización—suponiendo siempre que las condiciones en el pasado han sido las mismas que en el presente geológico—. Es bien posible —de ninguna manera seguro—que en este sector, en un futuro más o menos lejano, la ciencia nos sorprenda con revelaciones parecidas a las que se han experimentado y se experimentan actualmente en otros sectores, principalmente en el terreno de la Física. Razón suficiente para proceder con suma cautela y para abandonar la costumbre de emitir juicios categóricos: ha sido así o así. Y ¿qué hay que decir sobre este problema desde el punto de vista teológico? Lo mismo que en lo que se refiere al cómo de la Creación del hombre, la Iglesia no ha emitido decisiones doctrinales infalibles. Es muy razonable que las escuelas teológicas y las autoridades eclesiásticas mantengan las opiniones tradicionales, mientras las modernas no sean capaces de aducir pruebas seguras o, por lo menos, probables. Si la Iglesia de día en día adoptase las últimas hipótesis, cuyo número irá aumentando incesantemente, como si fuesen teorías bien demostradas, no fomentaría con ello el normal desarrollo de los conocimientos teológicos. No obstante, en lo que concierne al problema en cuestión, hace tiempo que los teólogos han comenzado a darse cuenta de las dificultades que presentan concepciones tradicionales generalmente admitidas. Las cronologías basadas sobre los datos del *Génesis* no son nada seguras; presuposición fundamental de tales cronologías sería la certidumbre de que los números relativos a los años de los patriarcas se suceden sin solución de continuidad, es decir, la seguridad de que no se han omitido mayores o menores períodos, esta o la otra serie de generaciones. Muchos exegetas y otros teólogos defienden hoy que las realidades históricas y prehistóricas del acontecer humano exigen espacios de tiempo muy superiores a los que antes se señalaban. Nadie tiene ya un criterio seguro, nadie dispone ya de leyes fundamentales inconmovibles que le permitan decir que tales y tales espacios de tiempo de la historia humana son admisibles y otros no. Muchos teólogos hablan de veinte mil, de cuarenta mil y hasta de cincuenta mil años; otros exigen cien mil años y aún más. Véase O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der moderne Natuwissenschaft*, Berlín, 1948 (habla de seiscientos mil años). F. Rüschkamp, S. J., *Zum Wandel und Werden der Menschengestalt*, en "Die Rundschau" 18, 1939. Idem, *Wie alt ist das Menchengeschlecht?*, en "Stimmen der Zeit" 133, 1937, 166-71. Idem, *Zur Art-und Rassengeschichte der Menschen, l. c.*, 139, 1940, 290-309. Siguiendo a E. v. Eicksted, Rüschkamp cuenta con doscientos cincuenta mil años. Esa será la edad del *Prothanthropus Heidelbergensis*, que pertenece al más antiguo estadio.

§ 127

El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su realidad somático-espiritual

1. El conocimiento de la esencia del hombre, del contenido de la naturaleza humana, es de gran importancia para la fe y para la ciencia de la fe en cuanto que sólo una criatura especialmente estructurada puede ser afectada por la palabra de Dios y puede ser obligado a obedecer, siendo capaz, por su parte, de percibir esa palabra, de obedecerla o desobedecerla, haciéndose de este modo responsable de su salvación o de su condenación. Ni el animal ni la planta pueden oir la palabra de Dios. ¿Cómo, pues, ha de estar estructurada la criatura capaz de contestar a Dios, de decir sí o no? Tiene que ser distinta del animal y de la planta. El hombre se distingue de ambos en virtud de su alma espiritual. Al mismo tiempo está unido por medio del cuerpo con el reino animal, vegetal y mineral. Es, por consiguiente, una imagen del mundo entero. En el hombre se refleja el cosmos. Santo Tomás de Aquino escribe sobre este punto: «Como quiera que el hombre posee espíritu, sentidos y fuerza corporal, todo esto está coordinado en él, por decreto de la Divina Providencia, de tal manera, que viene a ser una imagen del orden que hallamos en el universo» (*Contra gent.* III, 81).

El cuerpo y el alma son *las partes esenciales* de que se compone el hombre. Las dos juntas forman el conjunto somático-psíquico-espiritual llamado hombre. La Escritura sólo nombra estas dos partes esenciales. No trata de ellas sistemáticamente, sino más bien incidentalmente, al narrar su creación, las responsabilidades que tiene que asumir en el transcurso de la Historia, su obediencia y desobediencia con respecto a Dios y los destinos por ella condicionados, es decir, las conversaciones entre Dios y el hombre, la actividad de Dios dentro del ámbito histórico humano. Dios crea el cuerpo y le infunde el aliento de vida; de esta manera surge el conjunto humano. Cuando Cristo habla de que el yo total humano está sometido a Dios, nombra el cuerpo y el alma como partes constitutivas del compuesto

humano. En ambas aparece la responsabilidad ante Dios. Con el cuerpo va unido el hombre a la Historia y la naturaleza y está sometido a sus vicisitudes. El cuerpo puede ser destruído sin que el yo sufra detrimento. Pero Dios puede perder el yo total, alma y cuerpo, en la *gehenna* (*Mt.* 10, 28). Cuando la Escritura habla ocasionalmente de cuerpo, alma y espíritu (por ejemplo, *Thess.* 5, 23; *Hebr.* 4, 12), no confirma la existencia de tres distintas partes de la naturaleza humana, sino que se sirve de expresiones distintas para indicar distintas funciones del alma espiritual. En la Escritura, la palabra espíritu no se emplea siempre para designar la realidad natural humana distinta de la materia; con esa palabra se designa también la naturaleza humana espiritualizada, informada por el Espíritu Santo. En primer lugar vamos a exponer la doctrina revelada relativa al espíritu del hombre, la parte más importante de su naturaleza.

2. La Escritura dice del espíritu que es el que da la vida. Sólo Dios, creador de la vida, puede comunicarle (*Gen.* 6, 17; 7, 15). Cuando Dios la retira, el cuerpo queda muerto (*Gen.* 7, 22 y sig.; *Job* 34, 14 y sig.). El hombre es hombre mientras tiene alma (*II Sam.* 1, 9). Cuando el alma se separa, el hombre muere (*Gen.* 35, 18). Del alma misma se dice que es vida (*Sal.* 22 [21]; 33, 19; *Mc.* 8, 35; *Mt.* 16, 25; *Lc.* 9, 24). El alma piensa y conoce, quiere y tiende, siente (*Is.* 11, 2; *Deut.* 34, 9). El alma siente y experimenta alegría y tranquilidad (*Ps.* 86, 4; 94, 93, 19; *Ier.* 6, 16; *Lam.* 3, 17), anhelo y amor (*Ps.* 63 [62], 2), dolor y tristeza (*Job* 27, 2; *Ps.* 42 [41], 6 y sig.; *Ps.* 43 [42], 5, etc.), odio y desprecio (*Is.* 1, 14; *Ps.* 11, 5; *Ier.* 15, 1; *Ez.* 25, 15; 36, 5), asco y hastío (*Job* 10, 1; *Ier.* 6, 8; *Ez.* 23, 17). En el alma habita también el anhelo de poseer a Dios. El alma puede dirigirse a Dios (*Ps.* 25 [24], 1; 86 [85], 4; 143 [142], 8); puede confiar en El y esperar su ayuda (*Ps.* 33 [32], 20; 130 [129], 5 y sig.), tiene sed y hambre de Dios (*Ps.* 42, 2 y sig.); 63 [62], 2; 84 [83], 3; 119 [118], 81; 143 [142], 6). Consolada por Dios, descansa, se alegra y goza en El (*Ps.* 34 [33], 3; 35 [34], 9; 62 [61], 2; 63 [62], 9; 103 [102], 1 y sig.; 22; 104 [103], 1. 35; *Is.* 61, 10; véase Eichrodt, *l. c.*, 70).

Propiedades esenciales del alma

3. Estas descripciones nos permiten deducir la esencia interna del alma. La Sagrada Escritura documenta su *substancialidad,* su *espiritualidad,* su *inmortalidad* y su *individualidad.*

I. El alma es distinta de la materia, no es la más bella flor y el más precioso fruto de relaciones, procesos y composiciones materiales. El alma no es ni expresión ni emanación de movimientos materiales. *Gen.* 2, 7, establece una neta y clara distinción entre el cuerpo y el fundamento de la vida. *Sap.* 9, 15, habla expresamente del dualismo de cuerpo y alma. El alma es distinta del cuerpo y superior a él. El grado de su autonomía frente al cuerpo se deduce del hecho de que la muerte del cuerpo no significa la muerte del alma (*Mt.* 10, 28).

El magisterio eclesiástico hace frecuentemente referencia a la substancialidad del alma en relación con la Cristología. Como quiera que Cristo ha asumido la naturaleza humana entera, cabe distinguir en El tres partes esenciales: la naturaleza divina, el ser corporal y el ser psíquico (undécimo Concilio de Toledo, D. 284; 15 Concilio de Toledo, D. 295).

Espiritualidad del alma.—Concepto

II. *a*) Puesto que el alma no se deriva del cuerpo ni muere con él, queda con ello afirmado que el alma es *totalmente distinta del cuerpo.* Su modo de ser pertenece a una esfera superior a la corporal. No hay transiciones entre el cuerpo y el alma. Los dos se hallan en esferas ontológicas distintas. Sólo mediante un salto se llega desde el plano inferior de lo corporal al sector superior de lo espiritual. Para designar la calidad ontológica del alma, empleamos la expresión *espíritu.* Con dificultad podemos pensar e imaginarnos una realidad espiritual. Con facilidad incurrimos en el peligro de considerar el espíritu como idéntico con lo «espiritual», que se manifiesta en las cosas, que aparece en los fenómenos de la ciencia y del arte.

"En los últimos decenios la palabra espíritu suele emplearse para designar, sobre todo, el conjunto de contenidos espirituales objetivos. Por ejemplo: la ciencia entendida como conjunto de problemas, investigacio-

nes y respuestas con que el particular se encuentra de antemano, adoptándolas y desarrollándolas. O el "arte", mejor dicho, la actividad artística; o el "estado" en cuanto que realiza la idea de derecho, etc. En este sentido, espíritu es lo mismo que contenido cultural; espíritu objetivo. Eso es lo que enseña la tradición idealista. Según la misma tradición, espíritu son también las presuposiciones necesarias para crear, o también para captar, la cultura. Por ejemplo, las presuposiciones del pensamiento: el sujeto, las categorías, las leyes lógicas del pensamiento. O las presuposiciones del acto artístico, de la creación o comprensión artística: las funciones estructurales y racionales del acto estético. O el hecho de la voluntad de derecho y capacidad jurídica como presuposición del orden social, etc. Espíritu es, pues, el sujeto cultural y su estructura categorial frente a la totalidad cultural, frente al objeto cultural. Eso es lo que enseña también el idealismo. Anteriormente se acentuaba—con muchísima razón—el aspecto ontológico: el espíritu es ser inmaterial; una substancia simple, indestructible, inmortal, independiente de lo material. En las dos concepciones nombradas en primer lugar se observa la tendencia a considerar el espíritu como un algo abstracto, lógico o, por lo menos, meramente formal; al contrario, el último concepto de espíritu implica el peligro o, por lo menos, la posibilidad de considerar el espíritu como una especie de realidad natural superior. El peligro de prescindir de los contenidos de la existencia espiritual, de no tener en cuenta que el ser espiritual es también acción y cumplimiento de funciones, realización de lo que ha de ser, transponiendo en la idea de substancia el punto de gravitación. Esto es lo que ha sucedido, sobre todo, en la línea gnóstico-dualista con todas sus derivaciones. Frente a ella está la concepción actualista—representada actualmente sobre todo por Kierkegaard y por el dinamismo fenomenológico—. Según ella, el espíritu no es una cosa ya hecha y acabada, sino algo que hay que hacer; dicho con más precisión, es lo que se hace. Más exactamente: el espíritu es una "relación"; es el modo según el cual el hombre se comporta consigo mismo. Es el instante en que el hombre asume la responsabilidad de sí mismo. Saberse a sí mismo, asumir la responsabilidad, adoptar una actitud frente a lo que uno es y ha de ser: eso es espíritu según la opinión en cuestión. Por consiguiente, la idea de espíritu, en correspondencia con su punto de partida, está amenazada por una serie de peligros. En primer lugar aparece el espíritu como contenido cultural; luego como lógica; luego, de nuevo, como un trozo de naturaleza, tan natural en su modo de ser como lo son el cristal o la planta en el suyo; finalmente, tomado en sentido estricto, viene a convertirse en una cosa-límite, sólo real con intermitencias y aproximadamente. Se podrían señalar todavía otras significaciones de la palabra y del concepto. Por ejemplo, la grande antítesis de la concepción romántica: el espíritu es luz, serena luminosidad; peligrosa, pero grandiosamente peligrosa cima de la existencia; la fuerza creadora, contemplativa, dominadora, para la cual todo es juego. Aquí el espíritu se identifica con el genio. Al mismo tiempo aparece el espíritu como fuerza que destruye la vida, que interrumpe la inmediatez, que socava la seguridad; desarraiga, vacía y abandona. Este es el espíritu tal como lo entienden Nietzsche y sus seguidores, como lo entienden Bachofen, Klages y otros, trasunto de todo lo malo. Espíritu puede significar también el vivo contenido esencial de algo, como cuando se habla del "espíritu de la Edad Media" o de la "clase guerrera" o del "espíritu de San Benito". Puede signi-

ficar una fuerza viva, sobrenacional, que aparece y desaparece; por ejemplo, en la expresión "el espíritu franciscano se apoderó de los habitantes de la Umbría". En este caso el espíritu es una manifestación de la vida común" (R. Guardini, *Lebendiger Geist*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 152-54; véase el artículo *Geist* (espíritu) en Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV, 2623-2741). Frente a estas y otras acepciones, el espíritu es considerado aquí como realidad substancial, pero distinta del resto de la naturaleza. Son necesarios grandes esfuerzos y una extraordinaria pureza de espíritu para que éste pueda contemplarse y reflexionar sobre sí mismo. La inmersión del espíritu en la materia es, según San Agustín, la razón de que el espíritu sea considerado materialmente: "La fuerza del amor es tan grande que las cosas en que uno piensa amorosamente mucho, a las cuales uno se entrega con amorosa abnegación, las introducimos en nosotros mismos cuando nos retiramos a nuestro interior para pensar. Y como son cuerpos las cosas que amamos fuera de nosotros con los sentidos del amor, no pudiendo introducir los cuerpos mismos en nuestro interior, en la tierra de la naturaleza incorporal, acumulamos imágenes de ellos y las introducimos en nuestro interior... De ahí se deriva un funesto error, pues no puede distinguirse de sí mismo las imágenes de los objetos percibidos, para verse sólo a sí mismo. Porque están íntimamente unidas con él mismo, de modo sorprendente, mediante la ligadura del amor; en esto consiste su impureza, en que cuando intenta pensarse sólo a sí mismo considera ser las cosas sin la cuales no se puede pensar. Cuando se le advierte, pues, que ha de conocerse a sí mismo, no ha de buscarse como si hubiera sido quitado a sí mismo; antes bien, ha de desprenderse de lo que se ha añadido a sí mismo. Pues no es solamente más interior que las cosas que se perciben mediante los sentidos, sino también más aún que las imágenes de tales cosas, que se hallan en una determinada parte del alma—parte que poseen también los animales, a pesar de que carecen de la capacidad de reflexión, que es una peculiaridad del espíritu—. Siendo, pues, el espíritu más íntimo e interno, sale, en cierto modo, de sí mismo cuando irradia hacia las cosas sensuales la inclinación de su amor; éstas quedan en el espíritu a modo de huellas de múltiples direcciones de la voluntad. Estas huellas quedan como grabadas en la memoria, cuando se perciben las cosas corporales externas, de modo que aun estando éstas ausentes sus imágenes están presentes en la imaginación. El espíritu, pues, ha de conocerse y buscarse a sí mismo no como si estuviese ausente, sino que ha de pensarse a sí mismo y ha de dirigir hacia sí mismo la atención de su voluntad, que vagaba por entre otras cosas. De este modo percibirá que siempre se ha amado y que nunca ha dejado de conocerse. Pero al amar otras cosas cuando se amaba, las confundió consigo mismo y llegó a fundirse con ellas y consideró como idéntico lo que era distinto, juntando las cosas distintas como si fueran una sola y misma cosa." (De *Trinitate*, según la traducción alemana de Schmaus, 1935, Leipzig, 145 y sig.).

Si todo conocimiento presupone el deseo de reconocer la autonomía de lo que ha de ser conocido, de no transformarlo según nuestros intereses, de reconocerlo tal como es, es decir, presupone una especie de amor, tanto más necesaria es esa actitud cuando se trata de comprender y valorar el espíritu. Si

no existiese el espíritu, la vida sería mucho más cómoda, aunque la existencia del espíritu comunique a la vida nuevo valor y validez. Por eso, el hombre podría sentirse tentado a negar la existencia del espíritu, para deshacerse de la responsabilidad que implica consigo la espiritualidad. Esta tendencia de la voluntad a no reconocer sino la existencia de lo que le agrada, distrae y ciega al hombre, de modo que deja de ver o no ve debidamente la realidad indeseada. El que estando dispuesto a ver y reconocer la realidad se pregunta por la existencia del espíritu, quedará inmediatamente convencido de que el espíritu es una realidad substancial, distinta de la materia viva, es decir, movida desde el interior del hombre.

El movimiento que surge del interior del hombre y permanece allí mismo presenta diferentes aspectos, pudiendo ser conocimiento, voluntad, amor o como se quieran denominar los movimientos del espíritu. He aquí lo que dice Santo Tomás: «Lo real se halla en doble relación con respecto al alma. Una es la siguiente: que lo real se halle en el alma según el modo del alma y no según su propio modo; la otra relación tiene lugar cuando el alma está en relación con una realidad que existe en su propio ser. De este modo, una cosa cualquiera puede ser objeto del alma de dos maneras. Una en cuanto que es tal que está en el alma, no según el propio modo de ser, sino que está en ella según el modo de ser del alma. Y esto es el concepto de lo cognoscible en cuanto que es cognoscible. De otra manera puede ser una cosa objeto del alma en cuanto que el alma se inclina hacia ella y está en relación con ella según el modo de lo real que existe en sí mismo. Y esto es el concepto de lo deseable, en cuanto que es deseable» (*De veritate XXII*, 10).

Fundamentación

b) El VIII Concilio ecuménico (IV Concilio de Constantinopla, del año 869-870, D. 338) ha declarado que el AT y el NT enseñan que el hombre posee un alma espiritual dotada de razón y que los Padres y doctores de la Iglesia han enseñado siempre esta doctrina.

En *I Cor.* 2, 11, el espíritu del hombre es comparado con el espíritu de Dios. Lo mismo que el espíritu humano sabe lo que hay en el interior del hombre, así también el espíritu de Dios

ve la interioridad divina. En el Espíritu divino, Dios está en sí mismo, el Espíritu es la interioridad divina, en él Dios se posee a sí mismo. El espíritu del hombre es la interioridad del hombre. En el espíritu, el hombre está en sí mismo y se posee a sí mismo. Conocer el propio espíritu significa para el hombre ensimismamiento, vuelta sobre sí mismo. En la condenación del tradicionalismo (§ 15) se ha definido que el espíritu humano puede entrar en sí mismo, reflexionar, conocerse a sí mismo, de tal modo que la espiritualidad del alma puede ser conocida con seguridad por la razón. Véase Guardini, *l. c.*, asimismo, M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 1920, 2.ª ed.

La diferencia cualitativa del alma con respecto al cuerpo y la consiguiente autonomía se manifiestan en su vida y en sus acciones. En el capítulo undécimo del cuarto libro de la *Summa contra gent.*, Santo Tomás expone de la siguiente manera la estructura jerárquica del mundo, el lugar que ocupa el espíritu en la Creación y su superioridad con respecto a las otras cosas: "Según la diferencia de su naturaleza, se encuentran en las cosas distintos modos de manifestaciones esenciales. Cuanto más alto se halla un ser determinado, tanto más internas son sus manifestaciones esenciales. Entre todas las cosas, las inanimadas ocupan el grado inferior. Aquí las manifestaciones esenciales sólo tienen lugar en cuanto que una cosa actúa sobre otra... El orden próximo lo constituyen las plantas. Su manifestación esencial viene desde dentro, en cuanto que la savia de la planta se convierte en semilla y ésta, confiada a la tierra, crece para convertirse en planta. Aquí se halla el primer grado de la vida. Pues vivientes son todas las cosas que se mueven a sí mismas para obrar. No obstante, la vida de las plantas es todavía imperfecta, porque si bien su manifestación esencial viene del interior, lo que surge de ese interior sale hacia afuera y, finalmente, está totalmente fuera. En efecto, de la savia del árbol se forma en primer lugar la flor y luego el fruto, que todavía está unido con él, pero que se halla ya fuera de la corteza. Y cuando el fruto ha adquirido la madurez se cae a la tierra y con su semilla produce una nueva planta. Pero si se consideran bien todas las cosas se verá que el principio de esta manifestación esencial se halla fuera de la planta, pues el jugo de que se alimenta la planta se toma de la tierra mediante las raíces. Sobre el grado de la vida vegetativa se halla la vida animal. Su peculiar manifestación esencial comienza fuera, pero termina en el interior, y cuanto más se desarrolla tanto más interna e íntima se va haciendo. Porque el objeto externo sensorialmente perceptible graba su forma en los sentidos y pasa desde allí a la imaginación, hasta llegar al tesoro de la memoria. Ahora bien, en todas estas manifestaciones esenciales el comienzo y el fin se hallan en esferas distintas. Porque una capacidad cognoscitiva sensual no puede conocerse a sí misma. Este grado de vida es ciertamente superior a la vida de las plantas, pues la actividad de esta vida queda encerrada en el interior, pero no es todavía vida perfecta, puesto que el comienzo y el fin están separados. El grado supremo y perfecto es la vida que corres-

ponde al conocimiento espiritual. Porque el espíritu se repliega sobre sí mismo y puede conocerse a sí mismo. Pero también dentro de la vida espiritual pueden distinguirse diferentes grados. El espíritu humano, aunque puede conocerse a sí mismo, tiene fuera de sí mismo el punto de partida de su conocimiento. Porque no puede conocer sin la ayuda de una imagen sensorial. Más perfecta es, por eso, la vida espiritual de los ángeles, cuyo espíritu no necesita impulso externo alguno para llegar a conocerse a sí mismo, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. Pero no alcanzan el último grado de la perfección, pues la imagen espiritual de sí mismos, aunque esté en ellos mismos no es idéntica con su esencia. Porque en los ángeles no son cosas idénticas el ser y el conocer. La suprema perfección de vida le corresponde, pues, a Dios, en quien no son distintos el ser y el conocer." En otro lugar escribe Santo Tomás: "Los seres más perfectos en el reino del ser, como son los seres espirituales, pueden volver a plegarse sobre sí mismos en un movimiento de perfecta reflexión. Porque al conocer algo que está fuera de ellos salen de sí mismos, en cierto modo; pero en cuanto que conocen que conocen comienzan ya la vuelta, pues el conocer se halla a medio camino entre el conocer y lo conocido. Aquella vuelta se consuma en cuanto que conocen su propia esencia. Por eso se dice que el ser que conoce su propia esencia vuelve sobre su propia esencia en un acto de perfecta reflexión" *(De veritate* I, 9). "Volver sobre su propia esencia significa posesión de un ser autónomo y fundado en sí mismo" *(De veritate* II, 2 ad 2).

Debido al espíritu, el hombre es cualitativamente superior aun al animal más desarrollado, no solamente gradualmente superior. La superioridad del hombre con respecto al animal puede explicarse y fundamentarse de la siguiente manera (siguiendo a J. Pieper, según la mente de Santo Tomás y valorando algunos conocimientos del existencialismo moderno). El hombre vive en el mundo. Este modo de vivir es esencial al hombre. Pero el vivir y estar en el mundo no significa que junto a él, con él y en torno de él existan otros seres; quiere decir que el hombre tiene relaciones. La relación se da sólo cuando existe un "interior", un centro dinámico del cual pueda surgir la acción y en el cual se pueda reunir todo lo que el sujeto recibe, experimenta y sufre. El "interior" es la fuerza de un ser capaz de tener relaciones, capaz de ponerse en relaciones con otros. Es, por consiguiente, una fuerza integrante. El "mundo" en que existe un ser es un campo de relaciones. Resulta de ello que sólo un ser capaz de relaciones, dotado de fuerza integrante, puede tener mundo. Tener mundo significa, pues, ser centro y sujeto de un campo de relaciones. "Cuanto más elevado es el rango del ser interior, es decir, cuanto más abarca y más amplia es la fuerza de relación, tanto más amplio y rico en dimensiones será el campo de relaciones que corresponde a este ser; para expresarnos de otro modo: cuanto más elevado es el puesto que un ser ocupa en el orden jerárquico de la realidad tanto más amplio y superior es el rango de su mundo." El mundo más bajo es el de la planta; el del animal es superior con respecto a él. No obstante, el campo de relaciones del animal es muy limitado. Según las investigaciones de Jacob von Uexküll, el animal ni siquiera percibe todos los objetos visibles en torno de él, sino solamente determinados objetos, los que presentan para él importancia vital. Uexküll aduce un ejemplo. "El grajo es completamente incapaz de ver un saltamontes que no se mueve... En primer lugar nos sentiríamos inclinados

a pensar que el grajo conoce la forma del saltamontes inmóvil, pero que a causa de los tallos entrecruzados de la hierba no puede reconocerla, lo mismo que a nosotros nos cuesta trabajo descubrir en los cuadros enigmáticos figuras bien conocidas. Según esta opinión, sólo en el momento del salto se desprende la forma de las perturbantes imágenes colaterales. Ulteriores experimentos nos inclinan a pensar que el grajo no ve en absoluto la forma de un saltamontes inmóvil por estar de tal modo estructurado que sólo percibe formas móviles. Esto explicaría la acción de hacerse el muerto de muchos insectos. En caso de que su forma en estado de quietud no existen en el mundo de la apercepción (Merkwelt) del perseguidor, al hacerse el muerto se halla fuera de su mundo apercitivo y ni aun buscándolos se les puede encontrar." Tenemos, pues, que el animal sólo percibe un determinado sector de su mundo ambiente. Está en relación sólo con él y ese sector constituye el mundo de su apercepciones. Este sector parcial determinado por el teleologismo biológico es el mundo del animal. Es un mundo de que han desaparecido muchas cosas, casi todas. El mundo ha quedado convertido en "circunstancia". El campo de relaciones del animal es la circunstancia formada por una pequeña parte de lo que le rodea. El hombre, al contrario, es capaz de ponerse en relación con la totalidad de las cosas. Su fuerza relacional se extiende a la totalidad del ser. Su campo de relaciones no es el mundo ambiente sino el mundo. El hombre no se halla encerrado en un sector del mundo. Antes bien, sale del estrecho círculo del mundo ambiente para penetrar en el mundo. Su campo es el mundo entero. El hombre debe al espíritu esta su fuerza relacional. El espíritu dispone de la fuerza necesaria para convertir el mundo entero en campo de relaciones, pudiendo ser definido de la siguiente manera: espíritu es la realidad que posee la capacidad de integrar a su vida el mundo entero mediante el conocimiento. De este modo, esa realidad pasa a identificarse, en cierto modo, con el universo. Aristóteles dice: "El alma es el universo, en cierto sentido." Santo Tomás explica esto del siguiente modo: "Las criaturas racionales tienen con respecto a la totalidad una afinidad mayor que la de los otros seres. Porque todos los seres racionales son en cierto sentido todas las cosas, en cuanto que son capaces de abarcar el ser entero mediante la fuerza cognoscitiva. Todos los otros seres participan sólo parcialmente en el ser" (*Contra gent. III*, 112). "Se dice que el alma es en cierto sentido todas las cosas porque dispone de la capacidad de conocerlo todo. De este modo puede existir en un solo ser la perfección de todo el universo. Y según los filósofos, ésta es la suprema perfección hasta donde puede llegar el alma: que se refleje en ella el orden del universo entero y de sus causas. Esa será, según ellos, la meta suprema del hombre, que según nuestra opinión sólo se obtiene mediante la visión de Dios, porque: ¡cuánto no ven los que ven al que lo ve todo!" (San Gregorio Magno, *De veritate* II, 2). "Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en cuanto que los seres no cognoscentes sólo tienen su propia forma esencial. Los seres cognoscentes son tales que pueden tener también la forma esencial de los otros seres. Porque la imagen de lo conocido está en el cognoscente. Luego no puede dudarse de que la esencia de los seres no cognoscentes es mucho más estrecha y limitada. La esencia de los seres cognoscentes, al contrario, es más amplia y dispone de superior fuerza captativa. Por

eso dice el Filósofo que el alma es en cierta manera todas las cosas" *(Summa Theol.* I, q. 14, a. 1).

El ser espiritual es, pues, vida que se desarrolla dentro de la realidad entera. Es participación en el ser del universo *(convenire cum omni ente).* En virtud de su espíritu, el hombre carece de mundo ambiente y está abierto hacia el mundo entero.

A la mayor fuerza relacional del hombre corresponde un superior grado de interioridad. La fuerza relacional es tanto más amplia y captativa cuanto más elevado es el grado de interioridad. Al espíritu le corresponde, por consiguiente, la forma suprema del estar-en-sí-mismo. El espíritu es substancial y autónomo. Todo lo que se deriva de la dignidad personal del hombre, de lo cual hablamos en otro lugar, le corresponde en virtud del espíritu. En virtud del espíritu, el hombre no es una cosa sino un yo personal, no un qué, sino un quién.

Ahora bien, como quiera que el hombre no es espíritu puro, sino espíritu incorporado, no absoluto, sino creado y por lo tanto finito, no posee la totalidad de las cosas en actos cognoscitivos de perfecta visión, sino mediante esfuerzos sucesivos y como a la luz de la esperanza. "Siendo esto así, puesto que el hombre esencialmente no es puro espíritu, como quiera que el hombre esencialmente—y no en virtud de un fallo, no porque se quede rezagado con respecto a su propio ser—es un ser en el cual se juntan para formar una unidad los sectores de la vida vegetativa, animal y espiritual, tenemos como resultado que el hombre vive esencial y exclusivamente cara a cara con la realidad, con el mundo total de las esencias; y su campo de relaciones es un conjunto de mundo y de mundo ambiente, necesariamente, en correspondencia con la naturaleza del hombre. Por no ser el hombre espíritu puro, por eso no puede vivir solamente debajo de las estrellas, no solamente *vis-à-vis* de *l'univers,* sino que necesita un techo sobre la cabeza, necesita la palpable cercanía de lo concreto; necesita adaptarse a las circunstancias normales—para decirlo brevemente: la vida realmente humana necesita mundo ambiente (en el sentido en que ésta se distingue del mundo). Pero es también connatural a la esencia somática o espiritual del hombre el que sea el alma espiritual la que determina las funciones de los sectores vegetales y sensitivos, de tal modo que la alimentación del hombre es totalmente distinta de la alimentación del animal...; hasta tal punto es el alma espiritual la fuerza informante que aun en los casos en que el hombre no hace más que vegetar, lo hace en virtud del espíritu (pues la planta no vegeta como tampoco vegeta el animal). Y este aspecto in-humano, el encerrarse el hombre en los estrechos límites del mundo ambiente (es decir, en el mundo parcial determinado por finalidades meramente vitales), también esta degeneración del hombre es en definitiva una degeneración del espíritu—. Propio del hombre es saber que por encima del techo están las estrellas, percibir la totalidad del universo más allá de los círculos en que nos encierra el acomodarnos a lo cotidiano, ver el mundo más allá del mundo ambiente" (J. Pieper, *Was ist Philosophieren?,* 1948).

Como quiera que el hombre, en virtud del espíritu, no se halla encerrado dentro de un mundo ambiente determinado, de entre las cosas de su mundo ambiente puede elegir las que le plazcan. También puede distanciarse de su mundo ambiente, mientras que el animal depende completamente del suyo.

Pascal, dotado de una fina sensibilidad para percibir y descubrir los diferentes planos del ser, describe de la siguiente manera (en el fragmento 793) la diferencia cualitativa que media entre el espíritu y la materia (describiendo al mismo tiempo la que hay entre lo natural y lo sobrenatural): "La infinita distancia que hay entre los cuerpos y los espíritus es un símbolo de la infinita distancia entre los espíritus y el amor (cristiano), que es sobrenatural. Toda la gloria de la grandeza (externa, política, social, económica) carece de esplendor para el que vive en los esfuerzos del espíritu. Al contrario, la grandeza del hombre del espíritu permanece invisible para los reyes, los ricos, los jefes del ejército, para todos los grandes de la tierra. Y la grandeza de la sabiduría (sobrenatural), que no es sino en cuanto que es de Dios, permanece invisible para los carnales y para los hombres de espíritu. Hay aquí tres órdenes específicamente distintos. Los grandes genios (del espíritu) tienen su poderío, su gloria, su grandeza, su victoria, su esplendor, y en ningún modo precisan de la grandeza corporal, con cuyo sector no están en relación alguna. Los ojos corporales no ven a esos hombres del espíritu y tampoco ven su mundo; sólo los ven los espíritus. Los santos tienen su poderío, su gloria, su victoria, su esplendor, y no precisan de la grandeza carnal ni de la espiritual, con cuyo sector no están en relación alguna, porque tal grandeza ni les añade ni les quita nada. Dios y los ángeles les ven, y no les ven los espíritus curiosos: Dios les basta. Arquímedes sin gloria (externa) sería objeto de igual veneración. No ha combatido para los ojos, pero ha entregado sus descubrimentos a todos los espíritus. ¡Con cuánta luminosidad brilla ante los espíritus! Jesucristo, sin bienes (materiales), sin haber producido nada, exceptuando conocimiento (espiritual), está en orden de santidad. No ha descubierto nada, no ha regido (terrenamente); pero ha sido humilde, paciente y santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡En qué gran pompa y extraordinaria magnificencia ha aparecido ante los ojos del corazón, que contemplan la sabiduría! De nada hubiera servido a Arquímedes presentarse como príncipe en sus libros geométricos, aunque lo era (de nacimiento). De nada le hubiera servido a nuestro Señor Jesucristo si para resplandecer en su reino de la santidad hubiese venido como rey (terreno). Pero, en verdad, ¡ha venido como la gloria de su (propio orden)! Es una cosa sumamente ridícula escandalizarse de la bajeza de Jesucristo, como si esta (terrena) bajeza fuese del mismo orden que la grandeza que vino a manifestar. Contémplese esta grandeza en su vida, en su pasión, en su existencia de oscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en la infidelidad de éstos, en su oculta resurrección y en todo lo demás, y se verá que no hay motivo para escandalizarse de una bajeza que en realidad no hubo (en su vida). Pero hay personas que sólo saben admirar la grandeza carnal, como si no existiese la espiritual; y otros que sólo saben admirar la grandeza espiritual, como sino existiese una grandeza infinitamente superior en la sabiduría (cristiana). Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos valen menos que el más ínfimo de los espíritus; porque éste conoce todas esas cosas, y se conoce a sí mismo además; pero los cuerpos no (conocen) nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todo lo que ellos producen no puede compararse con el más mínimo movimiento del amor (cristiano). Este pertenece a un orden infinitamente superior. De todos los cuerpos juntos no se podría sacar ni

siquiera (un solo) pequeño pensamiento. No se puede hacerlo (porque el pensamiento) pertenece a un orden superior. De todos los cuerpos y espíritus juntos no se podría sacar ni siquiera (un solo) movimiento de auténtico amor (cristiano); no se puede (porque el amor) pertenece a otro orden, a un orden sobrenatural. Fragmento 348: "No he de buscar mi dignidad en lo espacial, sino en el orden de mi pensamiento. De nada me servirá poseer naciones. Según la grandeza espacial, el universo me rodea y absorbe como si fuera yo un punto. Pero en el orden del pensamiento soy yo el que lo abarca." A causa de la diferencia cualitativa, entre el espíritu y la materia no hay transición alguna. Tampoco la Física moderna demuestra la existencia de tal transición al pasar del sector de la experiencia a esferas allende del sector de la experiencia, bien que facilita psicológicamente la admisión de la existencia de seres espirituales.

Contenido de la vida del espíritu

c) Conocer, amar y querer, las tres funciones fundamentales del espíritu, sin las cuales no puede existir, *están orientadas hacia el objeto*, ya sea que el espíritu tiende hacia las cosas que están fuera de él, o bien sea que el espíritu se capte a sí mismo. La actividad del espíritu no es un movimiento en vacío. No conoce y ama por el mero hecho de conocer y amar, sino que conoce o ama algo; el conocimiento, el amor y el querer del espíritu surgen en presencia del objeto y reciben de éste la orientación y la modalidad. Tenemos, pues, que mediante esas tres funciones, el espíritu sale fuera de sí mismo, se apodera de la realidad existente y la introduce en su interioridad, y realiza de este modo su perfección y felicidad. Mediante el conocimiento, penetra en el reino infinito de la verdad, en el amor se une con un tú, y su querer realiza el bien. Véase Ph. Böhner, *Von Adel des Menschengeistes*, 1936.

Guardini describe de la siguiente manera la vida del espíritu (en *Unterscheidung des Christlichen*, 166-168): «Cuando vemos, por ejemplo, cómo un hombre se enfrenta con un problema; cómo lucha con el ovillo enmarañado de los hechos, con el complejo tejido de las relaciones, con la multiplicidad de estratos y cruces: al principio, la multitud de lo real es para él un caos; luego se va formando un orden desde el punto de partida de la cuestión; la cuestión misma socava los fundamentos de lo que parecía seguro, pero mediante la fuerza interna de flotación del auténtico cuestionar el cuestionante se mantiene inconmovible por encima de todo lo problemático, y desarrollando la cuestión que lo ha puesto todo en movimiento se crea

una nueva base, hasta que, por fin, aparece un punto cargado de sentido en que todo queda esclarecido—entonces sabemos que ahí está el espíritu. Un hombre se halla en medio de la materia de la vida. Le acosan relaciones, obligaciones, una vivencia, la suerte, cualquier cosa que sea. El hombre actúa enérgicamente y lo compenetra todo con la fuerza de la transformación. Al principio todo parece pesado, gravoso. El hombre lo levanta desde dentro. Le saca de su línea de gravitación. Le hace ligero y fácil. Las raíces de su existencia están en lo profundo, en el dolor; pero esta existencia se eleva a la altura de la claridad e ingravedad. Adquiere fuerzas para moverse libremente. Esta obra de ascensión, esta humana, artística y moral acción que quita el peso a las cosas, eso es el espíritu. Un hombre ha concebido en su interior una idea o una exigencia. Se ha identificado con ella, se ha entregado totalmente a ella. Y ahora lucha y trabaja. Es como si ardiese en él una llama que atrae su vida y la quema. Los continuos sacrificios le hacen sufrir profundamente; pero sabe que aquel punto incandescente lo es todo. Figúrate un hombre tal que lo era San Francisco, o un hombre completamente distinto, un Kierkegaard. ¡Hay que comprometerlo todo, todo! Valores tales que la salud, la armonía, la felicidad, la cultura, pierden su sentido especial. No obstante, aquí, en este punto donde son sacrificados, se halla la consumación, se halla lo único, lo únicamente necesario. Eso es espíritu. Vive ahí un hombre con determinadas disposiciones, fácilmente conocibles. La suma de sus fuerzas es absolutamente clara. El que le conoce, conoce su carácter, sus posibilidades y puede formarse una idea aproximada de la dirección que ha de seguir su desarrollo. Ese hombre ejecuta su trabajo; se esfuerza por hacerlo todo del mejor modo posible, quiere ser bueno, vive su vida humana. Pero en su interioridad hay una misteriosa disposición, y al través de todo lo que hace y quiere conscientemente, se realiza en él una transformación, partiendo desde su más íntima interioridad. Algo en él se abre para dejar entrada a cosas que antes no tenían cabida en él. En contra de lo que podrían hacernos creer las posibilidades psicológicas previsibles, el ser de ese hombre se ensancha, se enriquece, se esclarece y se va haciendo cada vez más bondadoso. Tiene lugar una lenta transformación; tan lenta que él mismo no se da cuenta de ella, quizá sólo el amigo observa lo que está sucediendo, ocasionalmente, cuando ha quedado sorprendido al

comparar. Todo se hace más profundo, más transparente, hasta el tono de la voz. Eso es el espíritu. Un hombre ha llegado a conocer a otro, a conocerle íntimamente. Le ha dado su más profundo y serio ¡sí!; ha puesto en su corazón el nombre esencial del otro—porque sucede con frecuencia que, a veces, conoce uno mejor el nombre de otro que el propio—. El ve todo claro, aun cuando al otro lado le parezca oscuro. En la clara visión del amor comprende cómo es y ha de ser todo. Lleva derecha la imagen esencial, aun cuando el otro la deje caer. El exige que el otro sea lo que ha de ser—no exige, como lo hace el egoísmo, sino como lo hace el amor—, pero su exigencia es incondicional. Y lleva esto consigo, no en novelas y sueños y exageraciones, sino a través de la vida, *hieme et aestate, prope et procul, usque dum vivam et ultra.* Y este poder triunfa finalmente, y el otro llega a ser lo que ha de ser. Esto es espíritu. Alguien está dentro de la vida cotidiana. La corriente de los sucesos, de la costumbre, se convierte siempre de nuevo, de cuando en cuando, en eso que llamamos situaciones, en aquel conjunto de acontecimientos, hombres, cosas, de motivos e impulsos que fomentan o entraban, de pros y contras, de claras exigencias, de inquietud y de incertidumbre. Un sector del devenir, y, no obstante, insinuante y cerrado en sí mismo, lo mismo que un círculo, que mira desde su centro, y el centro está en la conciencia de cada uno. Todo fluye, pero aquí todo permanece inmóvil e inconmovible, el punto cargado de sentido, el problema, la exigencia. El hombre conoce todo esto, lo percibe, permanece firme—y puede suceder esto del modo más sencillo, sin especiales reflexiones—; penetra hasta aquel espacio central, a través del remolino de la vida y del torrente del devenir. Interpreta la situación; percibe la voz del deber; obedece, decide, y luego vuelve otra vez hacia afuera y el torrente sigue fluyendo como si no hubiese sucedido nada. En realidad, esta existencia humana, y con ella la existencia del mundo entero, ha adquirido un nuevo sentido, aun cuando ningún otro se da cuenta de ello. Esto es espíritu. Y del mismo modo podrían enumerarse muchas otras cosas: la eficacia del pensamiento, vivamente pensado en lo que respecta la salud y la perdición; la fuerza generadora de la forma auténticamente estructurada del ejemplar; la forma, regla y reglamentación que surgen de la viva fuerza ordenadora. En todas estas cosas se manifiesta el espíritu vivo.»

Libertad del hombre

III. *a*) De entre los múltiples fenómenos mediante los cuales se manifiesta el espíritu, vamos a destacar la *libertad*. Esta es un elemento esencial de la espiritualidad; el espíritu es libremente activo y vivo. En la libertad se pone de manifiesto con máxima claridad que el espíritu no depende de la materia. Al tratar del pecado original y de la gracia se explicarán las transformaciones que la libertad experimenta en virtud del pecado y de la gracia. No hay estado alguno de la existencia humana en que el hombre no gozase de libertad.

Pero en todas las situaciones de la vida humana, la libertad y cierta falta de libertad van íntimamente entremezcladas. El hombre sólo puede desarrollarse libremente en el espacio vital en que ha sido colocado. Ese espacio no depende de él, sino de sus padres, en primer lugar, y de todos los que han determinado el transcurso de la historia hasta el momento en que él ha entrado en ella. De su procedencia se deriva la pertenencia a una determinada familia, a un pueblo determinado, la sujeción a una determinada situación histórica y a un determinado espacio vital. Estas son cosas que no dependen de su decisión. Véase § 83 y el tratado sobre la predestinación. Esta predecisión se extiende también a la estructuración de la naturaleza humana que le ha sido comunicada.

Su vida se halla determinada no solamente por el mundo ambiente, sino también por el peculiar (individual) modo de su ser, por el modo y la agudeza de su pensamiento, por la fuerza y orientación de su voluntad, por el modo y la profundidad de su sentir, por la estructura de su cuerpo. Tampoco estas cosas dependen de su decisión. Estos hechos tan decisivos para su vida dependen meramente de su nacimiento, son una herencia que se le pone en su cuna y que no puede rechazar.

La falta de libertad es todavía más decisiva. El hombre se halla dentro de la naturaleza. Mediante el cuerpo, es una parte de ella. El cansarse, enfermar, el tener que morir, el hambre y la sed, la enfermedad, el envejecer, la muerte, son prueba y expresión de que está irrevocablemente sometido a las leyes naturales. Estos procesos se verifican necesariamente en él. Se halla dentro de procesos biológicos, físicos y químicos, de los cuales no puede emanciparse. Es libre frente a ellos solamente

en cuanto que puede experimentarlos de un modo digno del hombre, elaborándolos con el espíritu, dándoles forma, introduciendo sentido en ellos. De este modo llegan a distinguirse tales procesos de los procesos animales, también determinados por las mismas leyes.

Pero junto a ese fluir natural y dentro de él hay actividad libre. El hombre vive irrevocablemente dentro de ciertos órdenes que él no ha creado, que encuentra de antemano; pero el hombre sabe también que no es un mero trozo de naturaleza, que no es un mero espacio y lugar del fluir de la naturaleza, sabe que es una esencia autónoma, independiente, substancial, que se pertenece a sí misma. Una de sus experiencias fundamentales consiste en percibir con toda claridad que no es solamente movido, sino que puede ser también principio, que puede elegir entre hacer o no hacer, entre hacer esto o lo otro. Es cierto, no obstante, que no puede obrar arbitrariamente, prescindiendo de motivos, absurdamente.

b) Hay una serie de *motivos* que determinan la actividad humana. Uno de ellos, sobre todo, le impulsa e impele incesantemente: el deseo de felicidad. Es un deseo innato. El hombre aspira necesariamente hacia su perfeccionamiento y su felicidad, lo mismo que la planta anhela la luz. Pero este ineludible «tener que» no es para el hombre imposición y servidumbre, sino un beatificante «poder». Los griegos acentúan que la violentación, por parte del amor, de este «tirano de hombres y dioses», no produce en el hombre sentimientos de esclavitud, sino de libertad y bienaventuranza. Los demás motivos se presentan con la misma fuerza coactiva. Se refieren al modo y manera según los cuales el hombre satisface su anhelo de perfección y felicidad. La razón presenta a la voluntad los motivos que aconsejan esta o la otra manera de obrar. Pero la voluntad puede escoger este motivo y relegar a segundo plano el otro. Puede comunicar eficacia al uno y hacer ineficaz el otro. Es decir, la voluntad puede desentenderse de los motivos. La acción de la voluntad no depende, en definitiva, de los motivos conocidos por la razón humana. La decisión de la voluntad no es el resultado necesario de los motivos que la impulsan. La voluntad no sería libre si estuviese absolutamente sometida a la influencia de los motivos que le presenta la razón (véase M. Planck, *Von Wesen der Willensfreiheit*, 1936, 2.ª ed., pág. 18). «En cierto

sentido, la voluntad se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que el hombre, de cualquier modo que sea, quiere siempre lo que quiere querer. Pero en cierto sentido no se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que uno no quiere perfecta y eficazmente lo que quisiera querer perfecta y eficazmente» (*De veritate XXIV*, 10 *ad* 15). «La voluntad es señora de sus acciones en mayor grado que la capacidad de conocer, la cual no puede sustraerse a la imposición de la verdad objetiva. Por eso se dice que el hombre es bueno o malo según las acciones de la voluntad, pues la actividad de la voluntad es actividad del hombre, ya que está en su poder, por decirlo así; no según la actividad de la capacidad de conocimiento, de la cual no es el dueño» (*Sent. II dist.* 7, 2, 1 *ad* 2). Tenemos, pues, que la actividad del hombre, en definitiva, no depende de su conocimiento, sino de su voluntad. El hombre es dueño de comportarse como quiera ante los motivos de su actividad. Quiere porque quiere. Estas reflexiones podrían inducir a pensar que la suprema libertad del hombre frente a los motivos presentados por la razón consistirá en obrar sin motivo alguno, es decir, adoptando frente a los motivos de la razón aquel grado de absoluta indiferencia exigido por el estoicismo y por el budismo. Aquí apunta el peligro de confundir la libertad con la arbitrariedad. Digna del hombre es solamente la libertad en que el hombre obra racionalmente y realiza un valor determinado. Otra cosa es el ideal de la *sancta indifferentia*, donde sólo quedan excluídos los motivos egoístas, apareciendo con tanto más esplendor otro punto de vista: la libertad para escoger solamente motivos verdaderamente válidos, en definitiva: el amor de Dios.

La libertad puede realizarse y experimentarse de otra manera. Para comprenderla, hay que tener en cuenta que el hombre se siente falto de libertad cuando no puede desarrollarse conforme a las exigencias de su esencia, cuando no puede desplegar todas sus fuerzas. Esto produce en él un sentimiento de estrechez, de sujeción, de paralización. Al contrario, se siente libre cuando puede manifestarse a sí mismo en su actividad. En lo que concierne la vivencia directa, consiste en esto la suprema libertad. Es un estado en que no se siente coartado, en que puede identificarse con su actividad. Su más íntima interioridad puede manifestarse, expresarse, realizarse. Esta libertad es cosa propia de los bienaventurados en el cielo; en grado supremo la

posee sólo Dios. En germen y de un modo imperfecto se realiza en el hombre de la peregrinación aquí abajo. Los condenados en el infierno carecen totalmente de ella. Como quiera que el pecado, como veremos en otro lugar, está en contradicción con las exigencias de la esencia humana, esa forma de libertad no puede realizarse de un modo auténtico en la actividad pecadora. Sus aspectos podrían resumirse en la siguiente frase: obro de tal y tal modo porque tengo que obrar así. Este tener que obrar de un modo determinado, cuando tiene su fundamento en la esencia humana creada por Dios y no en deseos opuestos a la voluntad de Dios, no produce un sentimiento de servidumbre, sino de liberación. El hombre se siente libre y emancipado, puede obrar en conformidad con exigencias interiores. Ahí se pone de manifiesto que real y efectivamente se pertenece a sí mismo.

Entendida en este doble sentido, la libertad es, en primer lugar, una *disposición*. Para que llegue a realizarse se precisa el esfuerzo y el ejercicio. El hombre tiene que hacerse libre para la libertad, liberándose de la sujeción de los motivos que le impulsan y a todas las cosas externas. La consecución de esta libertad es una tarea difícil. Es una cosa sumamente cómoda dejarse arrastrar por los motivos y por la opinión pública. Por eso se comprende el miedo que el hombre siente ante la libertad. Es el miedo que infunde el tener que decidirse y la subsecuente responsabilidad. Es por eso comprensible que el hombre ame la arbitrariedad, pero no la libertad; que prefiera la prescripción a la auténtica libertad. Contempladas las cosas desde este punto de vista, el ejercitarse en la libertad se convierte en virtud. Sólo el que asume los esfuerzos que implica la libertad conquista su verdadero yo y su auténtica vida.

c) Conviene observar también que la actividad libre no es *un mero juego de la voluntad*. La verdadera y propia finalidad de la voluntad no consiste en escoger por el mero hecho de escoger, sino en escoger lo debido, es decir, el bien, lo que corresponde a la esencia humana creada por Dios, lo que sirve a desarrollarla en el sentido querido por Dios. El hombre posee la capacidad de realizar el bien, lo que ha de ser, por eso le ha sido impuesta también la obligación de hacerlo. La acción por la acción sería un comportamiento opuesto al verdadero sentido de la libertad y de la responsabilidad. No cualquier actividad

hace al hombre feliz. La actividad falsa es en sí misma destructiva y destructora. El hombre es responsable de que se haga, de que se realice el bien. Esta responsabilidad la percibe en la conciencia. Véase § 114.

Dios ha creado a la criatura en un estado de imperfección, en un estado en que la realización de lo que ha de ser se obtiene paso a paso (véase el capítulo sobre el pecado original); por consiguiente, la libertad de la criatura en el estado de peregrinación implica la posibilidad de no realizar lo que ha de ser, es decir, la posibilidad de obrar mal. Dios ha dado al hombre la libertad para que realice el bien, sólo para eso. Pero el hombre puede abusar de la libertad y puede cometer pecados, oponiéndose a las intenciones de Dios, de quien ha recibido la libertad. El Seudo-Atanasio increpa del siguiente modo a los apolinaristas: «Decidme, pues: si el no pecar es una cosa necesaria, entonces el pecar estará en correspondencia con la naturaleza; tenéis que conceder, por consiguiente, que el creador de la naturaleza es la causa del pecado. Siendo esto una blasfemia y debiéndose decir que el pecar es un *superadditum* entonces aparece con toda claridad que el no pecar está en correspondencia con la naturaleza» (*De incarnatione contra Apollinarem*, lib. 2, capítulo 9). «El pecado presenta el aspecto de lo fortuito. No es originariamente querido, es lo no querido; pero tuvo que ser posible porque sin libertad tampoco el bien hubiese sido posible. Pero la voluntad de Dios, que quiere siempre el bien, quiere también que el hombre lo quiera» (Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik, III*, 1938, 641). La redención en Cristo nos trae esta viva libertad en cuanto que Cristo nos ha traído la liberación con respecto al pecado y una vida de santidad. «Para que gocemos la libertad, Cristo nos ha hecho libres» (*Gal.* 5, 1), es decir, nos ha hecho libres para la verdadera libertad, para la libertad que se manifiesta en la realización del bien, de lo exigido por Dios, que es también lo que exige la naturaleza humana creada por Dios. De este modo, la gracia de Cristo se convierte en origen y protección de la auténtica y viva libertad, mientras que el pecado la combate y destruye. Explicaciones detalladas, en el tratado sobre la gracia. Véase R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 108-39.

d) Aparece aquí con toda claridad que la libertad adquiere

el grado supremo de su desarrollo cuando el yo *humano se entrega a Dios;* lo mismo puede decirse de todas las otras actividades del espíritu. El conocimiento, el querer y el amor humanos son una participación en el ser divino. Mediante el espíritu, el hombre es imagen de Dios, se parece a Dios, posee parentesco divino. Por eso es el espíritu el lugar donde el hombre puede captar (bien que no comprender) a Dios. «Mediante la imagen de Dios que lleva consigo es tan poderoso que puede hacerse semejante a Aquel cuya imagen es. Tal elevado puesto ocupa, no en el orden del espacio, sino de la naturaleza, que sólo Aquel es superior a él. Finalmente, habiéndose hecho totalmente semejante a El, es uno en el espíritu con El. A este estado de cosas se refiere el Apóstol con las siguientes palabras: «Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (*I Cor.* 6, 17). Sucede esto en cuanto que el espíritu pasa a participar en aquella naturaleza, verdad y bienaventuranza, pero no en el sentido de que Dios crezca en su naturaleza, verdad y bienaventuranza. Tenemos, pues, que el hombre, si se allega bienaventuradamente a aquella naturaleza vivirá una vida inmutable y verá inmutablemente todo lo que ve» (San Agustín, *De Trinitate,* lib. 14, capítulo 14). Este poder lo posee solamente la imagen informada sobrenaturalmente por el Espíritu Santo (*Io.* 42; véase el tratado sobre la gracia). Por consiguiente, sólo en el Espíritu Santo adquiere el espíritu humano su perfección y consumación definitiva, que consiste en la participación en la vida trinitaria divina. Si orgulloso y autosuficiente se niega a dejar entrar al Espíritu Santo, peca al mismo tiempo contra las más íntimas exigencias de su propio espíritu. «Al abandonar al ser superior, la unión con el cual es necesaria para que pueda conservar su valentía y pueda gozarse de su luz..., se ha hecho tan impotente y tenebroso que se pierde a sí mismo y desciende hasta las cosas, que no son él mismo y son inferiores a él mediante inclinaciones amorosas que él no puede vencer, y a causa de los errores de que ninguna manera puede emanciparse» (San Agustín, *l. c.*).

La Sagrada Escritura llama carne al espíritu humano que no ha sido elevado en el Espíritu Santo (*Rom.* 8, 5-8; *I Cor.* 1, 26; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 5, 17, 19; 6, 9). El espíritu es el órgano mediante el cual el hombre busca a Dios; ese mismo espíritu, emparentado con Dios, es también el lugar donde el hombre encuentra a Dios, que es la verdad personal, la bondad perso-

nal y el amor personal. «Subir hasta Dios significa entrar en sí mismo, y no sólo entrar en sí mismo, sino también trascenderse a sí mismo en lo más íntimo del propio ser, de un modo indescriptible. Por consiguiente el que se adentra en su propio interior y se identifica absolutamente consigo mismo y se transciende a sí mismo, ese se eleva realmente hasta Dios» (Hugo de San Víctor, *De arrha animae*, según la edición de K. Müller, 1913, 41). San Agustín (en *Confesiones*, lib. 7, capítulo 10): «De este modo Tú me llamaste para que entrase en mí mismo, y descendiese hasta la más íntima profundidad de mi alma y Tú me conducías. Y fuí capaz de hacerlo porque Tú eras mi ayuda. Entré, y con los ojos de mi alma, a pesar de su debilidad, vi por encima de los ojos de mi alma y por encima de mi espíritu la luz eterna e inmutable del Señor. No era la mísera luz que ilumina a toda carne. No era como esta luz, solamente más potente, como si luciese con infinitamente mayor claridad y como si llenase el espacio con la fuerza de sus rayos. No, no era esta luz, era una luz diferente, completamente distinta de ésta. Y no estaba sobre mi alma como el aceite flota sobre el agua, ni como el cielo se arquea allá arriba sobre la tierra. No; estaba por encima de mí porque es ella la que me ha creado, y yo estaba por debajo de ella, porque yo he sido creado por ella. El que conoce la verdad conoce esta luz, y el que conoce esta luz, conoce la eternidad. ¡Oh eterna verdad, verdadero amor, amorosa eternidad!»

Individualidad

IV. La responsabilidad y libertad del alma espiritual están en íntima relación con su *individuación*. El alma individual no es una derivación y tampoco la manifestación o irradiación de una presunta alma universal de la humanidad o de la comunidad. El alma de cada uno de los hombres es distinta de la de los demás y vive separadamente. El Magisterio eclesiástico ha definido (en el quinto Concilio Lateranense, décimoctavo Concilio ecuménico, 19 de diciembre de 1513, D. 738) la individualidad de cada una de las almas, condenando la doctrina de los que enseñan la existencia de un alma universal común. La Escritura enseña la individuación, individualidad, diferencia, distinción y absoluta separación de cada una de las almas me-

diante las expresiones «mi alma», «tu alma», frecuentemente repetidas. Más aún, la expresión alma se emplea en muchos pasajes para designar el yo humano. Las expresiones «mi alma», «tu alma» significan, por consiguiente, yo o tú (por ejemplo, *Gen.* 14, 21; 49, 6; *Deut.* 24, 6; 10, 22; *Ier.* 3, 11; 2, 34; 52, 29 y sigs.; *Is.* 3, 9; *Ps.* 3, 3; 11, 1; 35, 7; 88, 4; 120, 6; 142, 5; *Job* 14, 22, etc.). Si con la palabra alma se designa el yo humano, se puede deducir que, según la Revelación, las almas no solamente están separadas, sino que también son distintas las unas de las otras, que la una es distinta de la otra, lo mismo que el semblante corporal de un hombre es distinto del de los otros. Como quiera que el yo humano depende más del alma espiritual que del cuerpo, la diferencia entre las almas será más importante y rica en consecuencias que la que media entre los cuerpos. En la diferencia entre los cuerpos se anuncia la más importante diferencia entre las almas. Debido a la absoluta singularidad, cada una de las almas es única, irrepetible, no un mero caso entre otros muchos. Santo Tomás, Alberto Magno, Ricardo de Middletown, Pedro de Tarantasia y San Buenaventura exponen la doctrina de la profunda desigualdad entre las almas, bien que fundándola con argumentos diversos. Como veremos en el párrafo siguiente, Dios mismo crea cada una de las almas con su individualidad y sus peculiaridades. Pero en cada caso crea un alma apropiada al cuerpo engendrado por los padres. Por eso la desigualdad entre las almas está determinada indirectamente por el cuerpo. Véase Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1938, 232; R. Klingseis, *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie*, en *Baeumker-Festschrift II*, 147 y siguientes. Cada una de las almas realiza de un modo distinto la idea divina relativa al espíritu del hombre. En cada una de las almas se realiza esa idea de un modo singular, distinto de todos los otros.

"Según el concepto general, la naturaleza humana es en todas partes idéntica, pero esta naturaleza única e idéntica se realiza de distinta manera en cada uno de los individuos. Las diferencias dependen de la especial dotación divina. Dotado de un especial don divino, el individuo entra en este mundo para ser ahí un ser especial y singular; en ningún otro individuo de su misma especie se realiza la naturaleza humana del mismo modo que en él. Cada hombre es un nuevo ser humano, por decirlo así. La peculiaridad fundada en el don especial no es un elemento singular que se manifestase en aspectos singulares; la peculiaridad comunicada al hombre por Dios es un algo que compenetra todo el ser del

hombre, que determina sus representaciones e ideas, sus conceptos, sus sentimientos, sus inclinaciones, sus tendencias y deseos, un cierto temple general, un cierto matiz general, una cierta orientación fundamental, un cierto modo de gozar y amar, un cierto modo de constancia y tenacidad, comunicándole a través de todas estas cosas un carácter determinado. La individualidad sería, pues, la forma especial que adopta la vida de cada uno de los individuos con todas sus fuerzas, capacidades y actividades, a partir de un principio peculiar que se deriva de Dios, diferenciándose de todas las demás" (Staudenmaier, *l. c.*, 382). En la desigualdad de las almas se anuncia la diversidad de las tareas humanas. En ella se pone de manifiesto, además, la infinita plenitud e inconmensurable riqueza de dones espirituales realizados en las diferentes individualizaciones del espíritu humano. "Y esta plenitud y esta riqueza son tan grandes que no se agotan en la humanidad tal como aparece en la simultaneidad del espacio y en la sucesión del tiempo. Por eso, a pesar de la unidad del género humano y a pesar de las semejanzas entre los individuos, la Historia hace aparecer en su escenario individualidades siempre nuevas. La esencia individual de un hombre es tal que antes de ser no ha sido y que cuando ha sido no vuelve a ser" (Staudenmaier, *l. c.*, 385).

Como es natural, la desigualdad entre las almas es en unos casos mayor; en otros, menor. Por eso mismo la semejanza es también mayor o menor. Los individuos pertenecientes a una familia determinada, a un pueblo determinado, a una raza determinada, se parecen unos a otros, tanto en lo que concierne a las peculiaridades psíquicas como en lo que se refiere a la morfología corporal, y experimentarán, por consiguiente, mayor atracción mutua.

Inmortalidad

V. Vamos a destacar, finalmente, otra modalidad ontológica del alma espiritual, a saber: *la inmortalidad*. Según la Revelación, el yo humano entero, tanto el alma como el cuerpo, seguirá viviendo en una vida inmortal. Más aún, la resurrección del cuerpo, que no es sino una participación de la resurrección de Cristo, es una especie de eje fundamental de la fe cristiana (*I Cor.* 15). Es cierto que la inmortalidad del espíritu es la presuposición y fundamento de la sobrevivencia del hombre entero. No obstante, una de las peculiaridades de la fe cristiana consiste en afirmar la sobrevivencia del hombre entero, del alma y del cuerpo. Los saduceos y los filósofos no cristianos admiten la sobrevivencia del espíritu (*Mt.* 22, 23-32; *Act.* 17, 31 y sigs.). Pero la doctrina relativa a la sobrevivencia del cuerpo era para ellos una piedra de escándalo. De ello trataremos en el capítulo sobre

los Novísimos. Aquí sólo vamos a hacer algunas indicaciones esenciales sobre la inmortalidad del alma espiritual, considerada como fundamento de la inmortalidad del hombre entero.

a) *El alma es inmortal* (dogma: quinto Concilio Lateranense, D. 738; véase también la oración que se recita al administrar la eucaristía: *Dominus custodiat animam tuam in vitam aeternam;* aquí *anima* significa más bien el hombre entero, no solamente el alma; por eso se sustituye a veces por el pronombre personal; por ejemplo, cuando se administra el viático).

En el AT, ya desde el comienzo se enseña de una manera u otra la sobrevivencia. Aunque el cuerpo se convierta en polvo, el hombre sigue viviendo, junto a los Padres, en el Scheol. Este hecho es considerado como consuelo y terror al mismo tiempo. Sobre el destino y suerte de los muertos no se nos dice al principio nada. Pero el enigma se va esclareciendo; mejor dicho, Dios lo esclarece, según se va acercando el momento de la venida de Cristo. En el libro de la Sabiduría se dice que los impíos quieren hacer desaparecer al Justo condenándole a una muerte ignominiosa. La mera existencia del Justo es para ellos un reproche y una acusación. Va por caminos que a ellos les parecen extraños y absurdos, se mantiene alejados de ellos como si fuesen suciedad. Por eso tiene que morir. «Estos son sus pensamientos, pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio de las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza» (*Sap.* 2, 21-23). Bien que aquí se habla de la inmortalidad del hombre entero, por el capítulo siguiente nos enteramos de que ésta se funda en la inmortalidad del alma: «Las almas de los justos están en las manos de Dios y el tormento no las alcanzará.» Esto no es cuestión de experiencia, pero el que cree y confía en Dios está seguro de la inmortalidad y la alcanzará: «A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios les probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol

los probó y le fueron propicios como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral. Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos» (*Sap.* 3, 1-9). El perseguido, pues, puede esperar tranquilo las cosas venideras. Hay un futuro en que se cumplirán todas sus esperanzas (*Prov.* 23, 18; 24, 14).

La misma esperanza y confianza pueden tener los fieles del NT. Aun cuando puedan matar a su cuerpo, nadie podrá matar el alma. Por eso, nadie tiene que temer a los que sólo pueden destruir el cuerpo. Sólo a Dios hay que temer. Es cierto que Dios no destruye el alma, pero puede arrojarla a los abismos del infierno (*Mt.* 10, 28). El que cree en Cristo seguirá viviendo aún después de haber muerto, y resucitará el día del Juicio final (*Io.* 6, 40; 11, 25 y sigs.).

La inmortalidad anunciada por Cristo no es una mera sobrevivencia en los hijos, en las obras, en la memoria y agradecimiento, en el corazón de las generaciones futuras, sino una subsistencia de la propia esencia.

b) *La reflexión del creyente* puede derivar la inmortalidad del alma de su espiritualidad y de su parentesco divino. El alma no puede descomponerse como se descompone la materia. A diferencia de lo que sucede con el cuerpo, tampoco puede perecer a causa del desgaste o agotamiento de las fuerzas vitales. El espíritu es de por sí inmortal. En la inmortalidad del alma se manifiesta de un modo especial la perennidad e indestructibilidad de la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Bien que la inmortalidad del espíritu se funde en la esencia misma del espíritu y bien que la duración perenne sea un modo de ser de ese espíritu, existe una gran diferencia entre éste y Dios. El espíritu es una donación divina, y eso es también, por consiguiente, la inmortalidad, que ha sido creada al mismo tiempo que el espíritu. «Si el alma vive, no vive porque es vida, sino porque participa en la vida; lo que participa es totalmente distinto de aquello en que se participa. El alma participa en la vida porque Dios quiere que viva» (San Justino, *Diálogo*, cap. 6; BKV, 11).

Como quiera que la inmortalidad se deriva de la esencia del

alma, es bien comprensible que la conciencia se dé cuenta de ello, aunque no sea más que de una manera oscura. Una determinación ontológica tan íntimamente unida con la esencia del espíritu y de consecuencias tan trascendentales no podía pasar totalmente desapercibida. Se manifiesta bajo la forma de presentimiento, de deseo, de esperanza de una vida eterna. Y, viceversa, de la fuerza y vitalidad de esta esperanza se deduce que en ella se manifiesta la naturaleza del espíritu. Esta reflexión adquiere mayor seguridad si se tiene en cuenta que la naturaleza del espíritu se deriva del amor divino. En el deseo natural y en la esperanza del espíritu se manifiesta, pues, la esencia del espíritu creada por Dios. El origen divino de la esperanza de inmortalidad es una garantía de que tales deseos y presentimientos no son una mera ilusión, un engañarse a sí mismo, un pensamiento descabellado, una especie de fuegos fatuos.

Santo Tomás (en *Summ. contra gent.*, lib, 2, cap. 55): "No es posible que el deseo natural sea una mera ilusión, pues la naturaleza no hace nada en vano. Ahora bien, los seres racionales desean existir eternamente... Esto puede explicarse de la siguiente manera: En muchas criaturas el deseo natural lo produce el conocimiento; por ejemplo, el lobo tiene el deseo natural de matar seres vivos que puedan servirle de alimento; el hombre desea naturalmente la felicidad. Otras cosas tienen un deseo natural no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la inclinación de las determinaciones ontológicas connaturales. En muchas cosas esta inclinación se denomina tendencia natural. Lo pesado, por ejemplo, tiende hacia abajo. De estos dos modos poseen las cosas un deseo natural de existencia. Una prueba de ello es el hecho de que las cosas que carecen de la capacidad de conocer se oponen a su destrucción con la fuerza directa de sus determinaciones ontológicas, mientras que las dotadas de la capacidad de conocer se oponen a ello en correspondencia con su grado de conocimiento. Las cosas que carecen de la capacidad de conocer y que en virtud de su determinación ontológica poseen la fuerza de conservar una perenne existencia concretamente individual, poseen también el deseo natural de una existencia perenne concretamente individual. Y las cosas que en virtud de su determinación ontológica no poseen tal fuerza, sino solamente la fuerza de conservar una existencia perenne según la especie, poseen el deseo natural de esta forma de subsistencia. También en los seres dotados de la capacidad de conocer hay que tener en cuenta esta distinción. En efecto, los seres que conocen el ser solamente como existencia actual, lo desean solamente en cuanto que es existencia actual y no en cuanto que es existencia perenne, pues no son capaces de captar la existencia perenne. Pero desean la existencia perenne de la especie, bien que sin reflexión, porque la facultad procreativa que sirve para ello precede al conocimiento y no depende de él. Pero los seres que conocen y captan el ser eterno ansían con deseo natural este ser. Esto sucede en

todas las substancias espirituales. Todas las substancias espirituales ansían, pues, con deseo natural, el ser eterno. Por eso, nunca jamás pueden dejar de existir."

La esperanza del alma tiene por objeto la vida eterna; es decir, conocimiento eterno, eterno querer y amor eterno. Efectivamente, de por sí estas tres actividades tienden a realizarse eternamente. Esto aparece con toda claridad si se tienen en cuenta los objetos que se captan mediante el conocimiento, la voluntad y el amor. El primer objeto es el propio yo. En los actos de conocimiento y amor el yo humano se conoce, ama y posee a sí mismo. No hay momento alguno en que el hombre no fuese el objeto de su actividad. No se olvida nunca de su ser, se compenetra totalmente con su propia fuerza cogitativa, gira en torno de sí mismo con su propio amor (San Agustín, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 14). No hay poder alguno que sea capaz de destruir o interrumpir estos procesos de autocaptación y autocomprensión del espíritu. Para conseguirlo sería necesario separar al espíritu de sí mismo. Como quiera que esta vida surge como de una fuente inexhaustible, de la propia interioridad, no puede terminarse nunca, a no ser que se destruya la fuente misma, cosa que no sucederá, como ya se dijo antes.

San Atanasio expresa este estado de cosas de la siguiente manera (en *Contra gentes*, cap. 33): "Que el alma es por naturaleza inmortal es un conocimiento que se deriva de la Iglesia. Pero esto se comprende con más claridad si pensamos en el cuerpo y en su desigualdad con respecto al alma. Porque si el alma es distinta del cuerpo y si el cuerpo es mortal, el alma tiene que ser inmortal puesto que no es semejante al cuerpo. Además, si el alma mueve el cuerpo como ya se ha demostrado, no siendo movida el alma por ninguna otra cosa, se deduce de ello que el alma se mueve a sí misma y que seguirá moviéndose a sí misma después que el cuerpo ha sido enterrado. Porque el alma no muere, más bien es el cuerpo el que muere al separarse ella. Si fuese movida por el cuerpo, se seguiría de ello que tiene que morir al separarse de ella el principio motor. Pero si es el alma la que mueve el cuerpo, tanto más ha de moverse necesariamente a sí misma. Pero si se mueve a sí misma, tiene que seguir viviendo después de la muerte del cuerpo. Porque el movimiento del alma no es otra cosa que su misma vida; del mismo modo que decimos que el cuerpo vive si es que se mueve, y que ha muerto cuando ha dejado de moverse. Pero todas estas cosas aparecen con más claridad cuando se observa su actividad en el cuerpo. Porque si cuando el alma ha entrado en el cuerpo y ha sido unida con él no queda encerrada en las pequeñas proporciones del cuerpo y no queda limitada por éste, sino que a menudo cuando el cuerpo descansa y no se mueve y hasta cuando parece dormir como si estuviese muerto, sigue ella vigilando por fuerza propia,

se eleva sobre la naturaleza del cuerpo, y como si se hubiese separado de él, bien que siga dentro de él, piensa y contempla cosas sobreterrenas y, a menudo, se reúne con los santos, que viven separados de sus cuerpos terrenos, y con los ángeles, y confiando en la pureza del espíritu se eleva hasta ellos, siendo esto así, ¿no poseerá un conocimiento más claro de la inmortalidad después de la separación del cuerpo, la cual tiene lugar cuando le place a Dios, que es el que la ha unido con él? Porque si mientras vive unida con el cuerpo, vive ya fuera del cuerpo, tanto más seguirá viviendo después de la muerte del cuerpo y no cesará de vivir, por la gracia de Dios que la ha creado mediante su Palabra, nuestro Señor Jesucristo."

Aunque el espíritu mismo sea el objeto inmediato del propio conocimiento y amor, no debe aquél contentarse consigo mismo. Puede y tiene que tender hacia lo verdadero, lo bueno y lo hermoso, hacia valores eternos; en definitiva, hacia la verdad, bondad y hermosura personales: hacia Dios. El espíritu tiene que estar internamente emparentado con el ser eterno. De lo contrario, carecería del órgano necesario para captarlo. Si ha de captar lo eterno y apropiárselo, tiene que poseer rasgos de eternidad. Sólo en caso de que posea algo de la peculiaridad de lo eterno podrá unirse con ello, podrá participar en los valores de la bondad, del amor y de la verdad. San Atanasio (*Contra gentes*, cap. 33): «El espíritu piensa y contempla lo inmortal y eterno porque él mismo es inmortal. Del mismo modo que los sentidos sólo perciben lo mortal, por ser el cuerpo mortal, así también es necesario que sea inmortal y viva eternamente el espíritu, que piensa y contempla lo inmortal. Porque los conceptos y pensamientos de inmortalidad que hay en él no le abandonan nunca, sino que permanecen en él a modo de chispa para asegurar la inmortalidad.» Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gent.*, lib. 2, cap. 55. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott;* ed. 2.ª, München, 1929.

El espíritu humano posee, pues, la capacidad de captar a Dios; sólo en Dios, en la Verdad, Amor y Bondad personales puede adquirir su perfección final y definitiva. Hacia Dios tiende siempre el espíritu humano con todas sus fuerzas. En la vida de peregrinación no puede ver directamente a Dios. Cada uno de los encuentros con Dios es impulso y punto de partida de una nueva búsqueda. El espíritu humano no llegaría nunca a adquirir la perfección final si no le estuviese reservada una vida en que Dios se manifestará sin velos ni velamientos.

c) La inmortalidad es una nueva prueba de la irrevocable *responsabilidad del hombre*. Todo el que una vez ha entrado en la Historia, en virtud de un inescrutable decreto divino, quedará siempre dentro de ella, no podrá salir nunca de ella. Cualquier clase de esfuerzos y reflexiones serían inútiles; nadie volverá a hundirse en la nada. La entrada en la Historia es un paso definitivo, para siempre, irrevocable. Ninguno de los que han salido de los abismos volverá a desaparecer en ellos. El que ha comenzado a existir tiene que seguir existiendo; mejor dicho, le ha sido concedida la existencia eterna. Le espera un futuro eterno. Todas las existencias son igualmente eternas, sólo los modos de existir son diferentes. Véase el tratado sobre los Novísimos.

§ 128

El origen de las almas humanas

1. Aunque el alma no perezca con el cuerpo, debido a su simplicidad y substancialidad, también es cierto que surge al mismo tiempo que él. La doctrina representada por *Orígenes* y algunos antiguos escritores eclesiásticos, según la cual existen ya antes de la unión con el cuerpo y han pecado en este estado de existencia precorporal, habiendo sido encerrados en los cuerpos como en castigo, está en contradicción con el texto en que la Escritura describe el origen del hombre (véase también *Rom.* 9, 11). La Iglesia ha condenado varias veces tales enseñanzas, que se derivan de Platón (Concilio de Constantinopla del año 543, D. 203 y sigs.; de Braga, del año 561, D. 235 y sigs.). Está además en contradicción con las enseñanzas de nuestra razón. En los tiempos modernos, Schelling, entre otros, ha tratado de explicar la inclinación a pecar admitiendo la existencia de una acción pecaminosa cometida durante la vida precorporal. Según Leibniz y Lotze, todas las almas han sido creadas al mismo tiempo que la de Adán.

La doctrina de la existencia precorporal del alma va frecuentemente unida con la de la *transmigración* de las almas. Explicaciones detalladas en el tratado sobre los Novísimos. El alma aparece, pues, al mismo tiempo que el cuerpo.

2. Sobre el modo como se origina no disponemos de una revelación segura. Según una teoría, el alma del niño es engendrada por los padres lo mismo que el cuerpo, siendo considerada en tal caso el alma de los padres o bien como substancia corporal de la cual se deriva el alma del niño (Tertuliano: D. 170), o bien como substancia espiritual de la cual surge una nueva substancia espiritual (Generacionismo bajo la forma de traducianismo materialista o espiritualista). Esta teoría está en contradicción con la espiritualidad y simplicidad del alma. Queda, pues, una sola posibilidad: *El alma individual es creada por Dios e introducida en la materia corporal engendrada por los Padres* (*Creacionismo*: doctrina teológica segura). La Escritura indica que el alma de cada uno de los hombres, lo mismo que la del primero, es creada directamente por Dios (*Sab.* 15, 11; *Ecle.* 12, 7). Lo mismo ha definido la Iglesia en diferentes ocasiones: D. 170; 348; 533; 738 (el quinto Concilio Lateranense afirma que el alma es infundida en el cuerpo); 1100 (Alejandro VII, 1661, en la bula sobre la Concepción Inmaculada, con más precisión); D. 1910 y sigs. Aunque el alma sea creada directamente por Dios, los padres son, no obstante, los verdaderos engendradores del hijo. Dios crea en cada caso el alma con ocasión del acto generador. Como quiera que Dios crea en cada caso un alma adaptada a este o el otro cuerpo, la generación paterna determina no sólo las peculiaridades somáticas de los hijos, sino también, indirectamente, las psíquicas (importancia de la herencia).

3. En lo que concierne al tiempo de la *creación de las almas*, se enseña hoy, generalmente, que tienen lugar en el momento de la concepción. La Edad Media opinaba que la creación del alma tenía lugar más tarde (el 40, o quizá el 80 día después de la concepción). La teoría moderna tropieza con una dificultad: los hermanos gemelos que nacen de un solo huevo.

§ 129

El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su corporeidad informada por el alma espiritual

La Revelación trata de la esencia del hombre en relación con la Salvación. El hombre recibe y realiza la salvación dentro de la historia de su vida concreta. Ahora bien, el hombre vive su vida en realizaciones corporales; en el cuerpo y sólo en el cuerpo se realiza la historia de la vida humana, que puede ser una vida de salvación o de condenación. Por eso hay que tratar del cuerpo del hombre cuando se estudia la esencia del hombre, que ha sido creado para la salvación.

1. El cuerpo no es una cosa accesoria o casual, no es una realidad pegada al alma. El cuerpo es una parte esencial de la substancia humana total creada por Dios. Por eso, también al cuerpo se extiende la palabra de alabanza pronunciada sobre la Creación entera: «Era muy buena» (*Gen.* 1, 31). También el cuerpo exalta la gloria de Dios. La hermosura del cuerpo hace referencia a la hermosura de Dios (*I Cor.* 6, 19). He aquí lo que escribe San Clemente de Alejandría: «No obran bien los que menosprecian la creación de Dios y hablan mal del cuerpo. Pierden de vista que el hombre ha sido creado con cuerpo erecto para que pueda contemplar la hermosura del cielo, que los órganos de los sentidos están destinados para conocer, que los miembros y partes del cuerpo han sido creados para la hermosura y no para el placer. Por eso, el alma, que goza del mayor honor ante Dios, toma esta morada del cuerpo y es considerada digna del Espíritu Santo en virtud de la santificación del alma y del cuerpo, y recibe del Redentor su perfeccionamiento» (*Tapices*, lib. IV, cap. 26, sección 163; BKV IV, 110).

El *sí* creador con que Dios *afirma el cuerpo ha sido confirmado y rubricado en la encarnación del Hijo de Dios.* El «Santo de Dios», al aparecer en la historia humana con realidad corporal, ha comunicado al cuerpo humano una dignidad y esplendor que éste no puede perder. Están todavía ocultos, pero ha de llegar la hora en que aparecerá y se manifestará el resplandor de Cristo del cuerpo humano, en que el cuerpo será

compenetrado por la luz de la santidad y justicia divinas. La realidad corporal de Cristo consagra y santifica todas las actividades corporales. El desprecio del cuerpo se deriva de la negación del Hijo de Dios o conduce a ella. Se comprende por eso que la Iglesia se haya opuesto enérgicamente a los que desprecian o niegan el cuerpo humano, a los super-espirituales que creían poder vivir sólo en el espíritu, despreciando al cuerpo, por considerarlo como fuente natural o manifestación de lo malo. La Iglesia ha considerado tales tendencias como perniciosas, pues implican desprecio de Dios y de su Hijo encarnado (véase el símbolo Quicumque, D. 40; Concilio de Calcedonia, D. 148; el cuarto Concilio Lateranense, D. 429).

Ahora bien, Cristo ha vivido en el cuerpo no para dejar un ejemplo de hermosura y fuerza corporales, sino para glorificar a Dios en el cuerpo, para sacrificarse en el cuerpo y realizar de este modo su obra salvadora. Sería también falso, por consiguiente, desconocer los límites y limitaciones de lo corporal. La hermosura corporal puede ocultar la hermosura de Dios. La hermosura corporal es para el hombre creyente y respetuoso un signo que le recuerda la divina y le incita a alabar a Dios; para el hombre inadvertido y materializado puede convertirse en obstáculo que le impida dirigir la mirada hacia Dios. El elevado y digno rango que el cuerpo ocupa le corresponde en cuanto que es criatura de Dios. De ahí se deduce la responsabilidad que el hombre tiene frente al cuerpo y la norma del cuidado con que ha de tratarlo.

2. En el cuerpo se manifiestan la *facultad de pecar*, la *caducidad* y la *limitación* del hombre.

a) El cansancio corporal y las enfermedades manifiestan que el hombre no es Dios, sino una criatura de Dios. Ningún ser humano puede escapar a las leyes del cansancio. «También los reyes tienen que dormir y los poderosos tienen que acostarse ni más ni menos que los niños pequeños» (Gertrud von le Fort; véase *Chistmann, Lebendige Einheit*, 1938, 137 y sigs.). Que el hombre es pura criatura se manifiesta sobre todo en el hecho de la muerte corporal. Esta es al mismo tiempo un signo del apartamiento de Dios, que es fuente de la vida (véase el capítulo sobre el pecado original). Pero conviene no exagerar la mísera condición del cuerpo humano. Debido a la caducidad corporal, el hombre ha podido ser comparado con la hierba de los pra-

dos, que se seca y desaparece; del alma que se ha apartado de Dios en el pecado dice la Sagrada Escritura que es «carne» (véase § 127, II c.).

b) Viceversa, la redención y el retorno del hombre a Dios se manifiestan en la superación de la muerte corporal y de las enfermedades, que son su prenuncio. Los misterios del pecado y de la redención son misterios del hombre corporalmente existente. Se realizan y actúan en el cuerpo. En las curaciones de enfermos realizadas por Cristo se anuncia la llegada de la nueva época. Cuando los discípulos de San Juan Bautista preguntan a Cristo si es El el redentor prometido, Cristo responde de la siguiente manera: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (*Mt.* 11, 5). La resurrección de Cristo da testimonio de su victoria sobre el pecado y la muerte. La victoria aparece con toda claridad. La justificación y santificación de los que están unidos con Cristo muestran en el cuerpo sus efectos y se realizan en el cuerpo. El cuerpo glorificado será la última manifestación del poder redentor de Cristo (*I Cor.* 15). El cuerpo llegará a ser una perfecta manifestación del Reino de Dios, del poderío divino. Véase el tratado sobre los Novísimos.

3. Mediante el cuerpo, el hombre se halla dentro del mundo y en la *Historia*. El cuerpo es lugar e instrumento de las realizaciones. En el mundo espacio-temporal sólo posee eficacia lo que está corporalmente realizado. El espíritu que no vive en la realidad corporal es impotente y desvalido. Los bienes del espíritu, la verdad, la bondad, la justicia, carecen de consistencia antes de realizarse bajo forma corporal.

El mismo Hijo de Dios ha venido al mundo en forma corporal para dar un nuevo comienzo a la historia humana (*Io.* 1, 14). En el cuerpo ha realizado la redención. En el cuerpo aprendió obediencia (*Hebr.* 5, 8), asumió la muerte para vencer a la muerte. En su muerte corporal se ha manifestado de manera comprensible y fidedigna la gravedad del juicio divino y del amor divino.

Mediante procesos corporales se une con Cristo el creyente. El bautismo le convierte en miembro de Cristo. Por eso tiene que realizar en el cuerpo su amor a Cristo. «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo

los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!» (*I Cor.* 6, 15). En el cuerpo ha de glorificar y honrar el hombre a Dios. El bautizado no puede proceder con arbitrariedad en el tratamiento de su cuerpo ni puede realizar de un modo arbitrario la vida corporal. Porque su cuerpo ya no le pertenece, le pertenece a Cristo, lo mismo que pertenece a Cristo todo su ser. Además, el cuerpo humano, es decir, el hombre entero corporalmente existente, es un templo del Espíritu Santo. El templo es propiedad de Dios. Por eso, el cristiano no puede disponer autónoma y arbitrariamente de su cuerpo, pues el cuerpo es propiedad del Espíritu Santo (*I Cor.* 6, 19 y sigs.).

El entregarse a Cristo, entrega que se manifiesta también en el ámbito corporal, es la más íntima esencia de la castidad en cuanto que ésta es una virtud cristiana, sea bajo la forma de matrimonio, sea en la forma de virginidad. (Véase el oficio de Santa Inés; y en relación con él, el artículo de Rocholl en *Liturgisches Leben*, 3, 1936, 1-20.) En el cuerpo reconoce el hombre a Cristo, de modo que Cristo le reconoce ante el Padre.

El entregarse a Cristo y confesarle puede implicar el sacrificio del cuerpo (de la salud corporal, hasta de la vida; martirio: *Mt.* 10, 17. 21. 28; *Gal.* 5, 24). El amor a Cristo y el amor a Dios en Cristo manifiesta toda su autenticidad en el amor a los hermanos, y éste, a su vez, se distingue mediante las obras corporales del engaño y la ilusión (*Sant.* 1, 19-12, 17). Su más decisiva prueba es el sacrifico del cuerpo (la madre en favor del hijo, el médico, el enfermero; muerte por la patria).

4. El cuerpo es al mismo tiempo instrumento de la *individualidad y de la comunidad.* En el cuerpo el hombre se halla irrevocablemente separado de todos los demás y al mismo tiempo unido con ellos. El cuerpo limita y delimita al hombre con respecto a todos los demás. Ahí se manifiesta su unicidad y especificación (individualidad). El alma en sí y de por sí individual existe individualmente en un cuerpo humano individual. En el cuerpo aparece con toda claridad que este hombre es precisamente él y no el otro. En muchas líneas y formas del semblante y de la mano, en los movimientos, en el modo de hablar, etc., se pone de manifiesto la peculiaridad de un hombre determinado. (Pero también es cierto que el cuerpo no es solamente manifestación, sino también celajes de los misterios

de la persona. Estos se manifiestan en el cuerpo y quedan velados por él.) Los rasgos y formas del cuerpo están tan íntimamente ligados con el individuo concreto, aquí y ahora existente, que en ellos se manifiesta y encuentra expresión la mismidad individual. No se pueden permutar el semblante y la mano. Por eso, el encubrir el cuerpo significa protección y defensa del yo; la prostitución del cuerpo es prostitución del yo personal. Por eso también la vergüenza no es solamente repugnancia a descubrir el cuerpo, sino también la repugnancia a renunciar al misterio del yo personal. En el cuerpo muere cada uno su propia muerte.

5. Aunque el hombre es mediante el cuerpo él mismo, inconfundible e impermutablemente, también mediante el cuerpo se *halla unido con el tú y con el universo*. El cuerpo es una especie de muro inescalable que separa al hombre de todos los demás, y es también una especie de puente que va desde el yo hasta la comunidad. Mediante el cuerpo, el hombre forma parte del orden homogéneo del universo y pasa a ser uno de los *miembros del cosmos. La unión con el universo se realiza y manifiesta* en la respiración, en el comer y el beber, en la estructuración de la materia. Estos procesos no son un mero acarreo de los materiales necesarios para el mantenimiento de la vida. En ellos se sacrifica la Naturaleza en favor del hombre, absolutamente sumisa y servicial. Son, por consiguiente, un misterio de la Creación y del Creador. En el comer y el beber, en la respiración, el hombre se apodera de las cosas que necesita para vivir, cosas que le presenta el amor de Dios. La lengua y el paladar son puertas por las cuales sale el hombre para ir al encuentro del misterio del amor (bendición de la mesa). Y viceversa, el impío no sabe lo que hace cuando come y bebe. Para el creyente, la respiración, el comer y el beber son un camino que conduce hacia Dios y un símbolo de la unión con él. Por eso no tiene nada de extraño para él el hecho de que en la Sagrada Escritura la respiración, el comer y el beber son signo y símbolo de la unión con Dios, del amor a Dios, de la sumisión del hombre con respecto a Dios (*Io.* 4, 32-34). Más aún, el pan no sólo calma el hambre de vida y existencia naturales. El pan alimenta y perfecciona también la vida sobrenatural. La comida y la bebida son la consumación del rito litúrgico en que nos hacemos partícipes

del misterio de la Salvación (véase V. Poucel, *Mystique de la terre. Plaidoyer pour le Corps*, 1937).

La relación entre el cuerpo humano y el cosmos es, por consiguiente, un fenómeno dialógico. Mediante el cuerpo el hombre actúa en su mundo ambiente, que es el mundo entero, y ejerce influencia sobre él; y en el cuerpo recibe la influencia que ejerce sobre él el mundo. La Revelación ha puesto de manifiesto lo profunda que es esta mutua influencia (véase el § 125 y el capítulo sobre el pecado hereditario). La biología y la medicina se mueven por el mismo camino y nos proporcionan explicaciones detalladas. A partir de Albrecht von Haller (muerto en 1777), las ciencias naturales han ido reconociendo cada vez con más claridad que ningún organismo se comporta pasivamente frente a las fuerzas motrices e informantes del mundo ambiente, sino que todos, obrando desde un centro individual, se establecen en su mundo ambiente desarrollando procesos plásticos y regulativos, es decir, la relación entre un organismo y su mundo ambiente es un diálogo continuo (Fr. Büchner, *Von der Leiblichkeit des Menschen*, en *Studium Generale*, 1, 1948, 419).

Este hecho hace comprensible las pretensiones de la *astrología* seria y científica. Si el cosmos influencia incesantemente el cuerpo humano, no cabe duda alguna de que también los astros pueden tomar parte en tales procesos. Pero la influencia que puedan ejercer sobre el hombre a través del cuerpo no es en manera alguna absolutamente coercitiva y constrictiva. El hombre es libre de rechazarlas o de someterse a ellas. La influencia ejercida por las estrellas no es, pues, un destino ineludible. En definitiva, es Dios el que influencia a través del mundo y, por consiguiente, a través de las estrellas. No se trata, pues, de una ciega fatalidad a la cual estuviese sometido el hombre. Se trata de Dios mismo, que puede servirse también de las estrellas como de instrumentos para desarrollar en el hombre su fuerza estructurante, un fuerza que no suprime nunca la libertad, sino que la activa. Véase el § 113, 7.

A través del cuerpo se verifica también la unión del yo humano con el tú del projimo. No es una unión meramente espiritual, sino una unión también material. El matrimonio, la palabra, la conversación, el apretón de manos, la mímica, la comida en comunidad, son algunas de las múltiples formas del encuentro entre los hombres. «Cuando nos sentamos en torno de la mesa para comer en compañía de otros, ejecutamos un rito que... crea reconciliación fraterna. Se abren las venas de nuestra ancestre, la tierra, y en los distintos cuerpos reunidos se derrama la misma sangre» (Poucel, *l. c.*). En lo corporal se manifiesta también la conexión que une a distintos grupos o individuos, conexión que se revela en la semejanza de los rasgos, de las manos, de los movimientos, etc. La pertenencia a una familia, a un pueblo, a una raza, se funda en lo corporal. El encuentro entre el yo y el tú se realiza en lo corporal; de ahí se

deduce la singular importancia del comportamiento corporal que se adopta frente al tú (cortesía, servicialidad, amabilidad). Negligencias y descuidos en este sector del comportamiento personal son signo de injustificado menosprecio del cuerpo y de lo corporal. Véase W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 1934, segunda edición.

6. Ni una incondicional negación ni la absoluta afirmación aprecian en lo justo la trascendental importancia de la vida corporal. En su actual forma histórica, el cuerpo es una realidad *provisoria*. A partir del día de la resurreción de los muertos seguirá viviendo bajo una nueva y superior forma. El carácter provisorio de la forma corporal presente y la perennidad del cuerpo resucitado quedarán revelados en Cristo. Da testimonio de esto la palabra evangélica: «Y la palabra se ha hecho carne» (*Io.* 1, 14). Si el Logos mismo ha adoptado la forma de debilidad del cuerpo, si ha muerto en la cruz con cuerpo ensangrentado y destrozado, nos entregaríamos a una ilusión pensando que el cuerpo aquí abajo llegará un día a poseer hermosura olímpica. El esmero con que el hombre debe cuidarse de su vida corporal no es un valor último y definitivo. Pero en Cristo se nos ha dado la promesa de una gloriosa vida corporal. Esta vida comenzará más allá de la catástrofe final en que desaparecerá el cuerpo de muerte que ahora poseemos. En el Cristo glorificado aparece visiblemente cuál será la última y propia forma del cuerpo. En esta última y definitiva forma aparecerá no sólo el resplandor del mundo, sino también el esplendor divino. Será un cuerpo rodeado de luz celestial. El verdadero cuerpo es el cuerpo que resplandece en la verdad de Dios y está inflamado de amor divino. La vida corporal terrena y todos los esfuerzos consagrados a embellecer y cuidar el cuerpo son una referencia a la futura forma corporal. Como toda la vida humana y como todas las obras del hombre, tiene una importancia *escatológica*. El hombre fallaría la justa comprensión del cuerpo y la debida realización de la vida corporal si no fuese capaz de extender su mirada hacia el día futuro en que por la gracia de Dios obtendrá la forma perfecta y definitiva de la vida corporal.

§ 130

El hombre considerado como totalidad somático-psíquico-espiritual

A pesar de las diferencias que median entre alma y cuerpo, ambos constituyen un todo homogéneo, aunque rico en divergencias. La primacía le corresponde al alma. El espíritu, ley configuradora del cuerpo.

El espíritu, ley configuradora del cuerpo

1. *El alma espiritual es por sí misma la forma substancial del cuerpo* (Dogma: Concilio de Viena contra las enseñanzas de Pedro Juan Olivi, año 1311, D. 481).

Es el alma la que convierte la materia en cuerpo humano. El alma determina, estructura e informa la materia de tal modo, que ésta deja de ser materia puramente vegetativa o animal y pasa a ser cuerpo humano. Sólo la materia informada por el alma, sometida a la ley y fuerza estructurante del alma, es cuerpo humano. La materia que ha dejado de depender de la fuerza informante del alma deja de pertenecer al número de los miembros del cuerpo humano, aun cuando siga conservando durante algún tiempo la forma externa; por ejemplo, en el caso de la amputación de una mano o de una pierna. Debido al alma es el hombre lo que es, aunque el alma no sea el hombre entero; debido a ella, son humanas las obras del hombre, y debido al alma, hasta el comer y el beber se distinguen de semejantes operaciones de los animales.

Ph. Dessauer dice que el alma es *capaz del cuerpo (capaz corporis*, capaz de in-corporarse, de in-corporación) y que posee *potencialidad corpórea* (poder o fuerza de unirse con el cuerpo y de dirigirlo), distinguiéndose de este modo de los ángeles y del demonio. Dessauer sigue diciendo: "El que el alma sea capaz del cuerpo significa que la pequeña masa que es el plasma del huevo fecundado puede llegar a ser el punto de partida de un desarrollo que conduce hasta las inimaginables complicaciones morfológicas del cerebro humano, para citar un ejemplo. En la masa plasmática no hay nada que haga ya referencia a lo futuro. De antemano, el principio vital tiene que poseer la capacidad de desarrollar la materia con sus fuerzas y posibilidades hasta este complicado grado de madurez. Esta fuerza

vital tiene que ser única. Tiene que dominar los procesos vitales vegetativos lo mismo que los procesos sensitivos y, en el hombre, también los procesos espirituales, porque todos estos procesos están coordinados entre sí. La capacidad de cuerpo presupone en el alma cierto grado de parentesco con el cuerpo. Y la anteposición que implica la capacidad de cuerpo demuestra, viceversa, que también la materia posee cierto parentesco psíquico. Sólo de este modo puede realizarse la unidad del ser viviente. Eso mismo sucede en el hombre. El cuerpo humano es la imagen o símbolo del alma, muestra el alma de una manera simbólica. También el cuerpo vegetativo y el cuerpo del animal presentan una coordinación simbólica en relación con el alma humana. También la planta y el animal están emparentados con el alma del hombre. Pero cuando el alma humana ha convertido en organismo lo material no puede surgir nunca un cuerpo vegetativo o animal, como lo enseñan antiguas y modernas ideas transmigracionistas. Desde el primer momento de la unión la coordinación de las dos formas o maneras de ser (alma y cuerpo) es tan íntima y esencial que excluye la posibilidad de la transmigración" (Ph. Dessauer, *Die Seele des Menschen. Ihr Dasein vor dem Tode. Ihr Leben nach dem Tode*, München, 1948).

Según la *Sagrada Escritura*, el hombre es una totalidad formada por el cuerpo y el alma. Según ella, «el cuerpo no es un objeto que poseemos y que se halla fuera de nuestro propio ser; no es un mero fundamento natural ni un instrumento de que podemos disponer, pero que no forma parte de nuestra esencia. El cuerpo es la imagen viva de nuestro ser, la necesaria expresión de nuestra existencia individual, el lugar en que ha de realizarse el sentido de nuestra vida. Por eso, el cuerpo no debe ser considerado como cárcel del alma, ni se le ha de temer como si fuese un enemigo del espíritu. Pero tampoco ha de afirmarse con los materialistas que el cuerpo es el hombre propio y verdadero ni que la meta y sentido de la existencia sea lo corporal. Antes bien, el cuerpo con todas sus partes ha de ser considerado como soporte de la vida psíquico-espiritual, cuya nobleza consiste en ser imagen de Dios y en la capacidad de poder oir la voz divina» (Eichrodt, *Theologie des AT*, 76).

El cuerpo, expresión del alma

2. La doctrina relativa a la unidad psíquico-somática del hombre posee *máxima importancia*. Están en oposición con ella, de una parte, la teoría más bien platónica que cristiana, influenciada por el maniqueísmo, que considera el cuerpo como cárcel o prisión del alma, y, de otra parte, la opinión opuesta, la que

afirma que precisamente el cuerpo es el hombre propio y verdadero («el cuerpo es más sabio que el espíritu»: Nietzsche). Ni el cuerpo es el esclavo del alma, ni el alma es la esclava del cuerpo. El espíritu informa y estructura el cuerpo, pero no le oprime ni suprime. El espíritu se encarga de la dirección y se sirve de la materia, pero al mismo tiempo está al servicio del cuerpo. Las leyes físico-químicas no pierden su validez, pero quedan sometidas a las leyes del alma. Del hecho de la unidad y totalidad psíquico-somáticas se deduce que todos los procesos espirituales, el conocer, el querer y el amar, van acompañados de procesos somáticos y están condicionados por ellos (conocimiento sensorial, apetito sensorial). La vida espiritual, la sobrenatural, no constituye una excepción. Con el cuerpo se cansa y debilita el espíritu; en un cuerpo cansado, por lo general, le falta al conocimiento fuerza y vitalidad, la voluntad carece de energía e impulso y el amor pierde su intensidad y apasionamiento.

Es cierto también que todos los fenómenos corporales, aun los inconscientes, se hallan sometidos a la ley del espíritu. Considerados desde el punto de vista fisiológico, presentan las mismas formas que en el animal; pero en realidad se trata de cosas totalmente distintas. En el animal, las formas fisiológicas realizan y manifiestan la vida del animal; en el hombre, esas mismas formas realizan y manifiestan la vida humana, que es, como ya dijimos, espíritu in-corporado.

Lo que antes dijimos sobre la relación dialógica que media entre el cuerpo humano y el cosmos tiene validez también con respecto al cuerpo y el alma. La influencia que el cosmos ejerce sobre el cuerpo y la que éste ejerce sobre el cosmos son, en definitiva, influencias del alma. El cuerpo es el mediador. El mundo ambiente afecta directamente al cuerpo. Las influencias externas se convierten en excitaciones del sistema sensorial y, a través del sistema nervioso, en contenidos y vivencias psíquicos (F. Büchner, *l. c.*, 422). Estas vivencias penetran en el espíritu y le inducen a obrar responsablemente. La actividad mediadora del cuerpo podría ser descrita de la siguiente manera: Según las investigaciones de Hassler, desde todas las esferas sensoriales parten vías nerviosas que se reúnen en el tálamo del diencéfalo. En esta parte del cerebro se hallan sus centros de integración y desde ahí parten vías de proyección hacia la corteza cerebral. Incesantemente, pues, nuestro cerebro está en comunicación con el exterior y también con todo el cuerpo mediante órganos sensoriales internos. Al número de tales órganos pertenecen, según las últimas investigaciones, estructuras especiales de los órganos adenoides, que operan a modo de quimiorreceptores. Debido a la coherente coordinación de todas estas excitaciones, podemos formarnos una idea exacta de la realidad (Fr. Büchner, *l. c.*, 423). De este modo, el espíritu puede conocer el mundo y darlo

forma mediante actos libres y responsables. Las investigaciones modernas han puesto de manifiesto, con toda claridad, que las influencias que llegan hasta el alma a través del cuerpo no constituyen una coerción fatal. Esas influencias pueden producir cierta inclinación, pero no obligan ni coercen. El hombre se crea su propio mundo con amplia libertad de acción, sirviendo el cuerpo de mediador y sin que el cuerpo sea capaz de decidir nada por sí solo. No obstante, la influencia ejercida por el cuerpo sobre el espíritu es considerable. Desde el punto de vista médico, Fr. Büchner escribe lo siguiente (*l. c.*, 424): "De importancia decisiva en lo que concierne al contenido y el tono de nuestra vida psíquica es el eventual temple del cuerpo. Por ejemplo, se han podido observar considerables trastornos de la actividad espiritual y graves depresiones después de la extirpación operativa de la glándula tiroidea o cuando han quedado destruídas partes considerables de esa glándula como consecuencia de una inflamación. Las hormonas de las glándulas genitales masculinas y femeninas no sólo posibilitan el proceso biológico de la madurez sexual, sino que además despiertan nuestra sensibilidad y nos permiten percibir con clarividencia las peculiaridades psíquicas del otro sexo, haciéndonos capaces de amar y conocer al compañero de un modo esencial, con un amor y un conocimiento del que es incapaz el que no ha llegado a la madurez sexual. La íntima unión entre madre e hijo en el seno materno desarrolla fuerzas del corazón y del espíritu que sin la mediación de la maternidad corporal sólo llegan a la madurez a través de grandes dificultades. Del mismo modo, las modificaciones de nuestra corporeidad en el transcurso de las cuatro edades biológicas juegan un papel decisivo en lo que concierne a las peculiaridades del sentimiento de la vida y de la idea del mundo del niño, del joven, del hombre maduro y del anciano. Y los cuatro grados que atraviesa el *genus humanum* considerado como totalidad, son la presuposición de los cuatro grados de la conciencia, que van sustituyéndose sucesivamente en el transcurso de su historia." Véase también J. Goldbrunner, ***Gesundheit und Heiligkeit***, München, 1947.

Por otra parte, la Revelación y la Ciencia testifican y confirman de diferente manera que la vida psíquica humana puede ejercer una influencia decisiva sobre las funciones y la salud del cuerpo. A través del cuerpo se apodera el alma del mundo, con el cual está unida por medio de ese mismo cuerpo. Sólo mediante los sentidos corporales entra en relación con el mundo. Y por medio de los sentidos puede salir de los estrechos límites espacio-temporales, puede captar aun los objetos más lejanos en el espacio, en el pasado y en el futuro.

De la unidad psíquico-somática de la naturaleza humana se deduce la importancia que tiene, en lo que concierne a la realización de la vida espiritual, el hecho de pertenecer a una raza, a un pueblo, a una familia.

El cuerpo lleva grabada la especial estructura del alma, siendo por eso *expresión del espíritu*. En lo sensual y corporal, en el

semblante y en los gestos del hombre, aparece visiblemente el alma invisible, la oímos en la voz corporal; la palpamos, en cierto modo, en el apretón de manos. Todo el exterior refleja la interioridad entera, y lo exterior y sensual condiciona las modalidades del interior. Esto tiene validez tanto en lo que concierne al orden natural como en lo que se refiere al orden sobrenatural. La interioridad se manifiesta en la tensión de los nervios y músculos, en los movimientos y ritmos, en el porte y el comportamiento, en el descanso y la quietud (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, 188; W. Schöllgen, *Die Leib-Seele-Ganzheit Mensch in heutiger Psychologie*, en *Das Bild vom Menschen*, editado por Th. Steinbüchel y Th. Müncker, 1934, 160-73). Lo sobrenatural se manifiesta también de algún modo en el semblante corporal (véase Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 1950 3). Es cierto que en la vida de peregrinación no llega a estructurar e informar la materia de tal modo que pueda decirse de ella que es un fiel espejo de lo espiritual. En el exterior del hombre, en su semblante y en sus manos no se puede descubrir con seguridad y sin ambigüedades la estructura interna, la orientación del pensamiento y de la voluntad, y mucho menos puede descubrirse ahí la estructura sobrenatural del hombre (véase Picard, *Grenzen der menschlichen Physiognomik*, 1937).

Tiene, pues, sus correspondientes *límites* el poderío que el espíritu ejerce sobre el cuerpo. La razón de ello es bien obvia. Debido al pecado, como ya veremos en otro lugar, han surgido entre el cuerpo y el alma innecesarias oposiciones y contradicciones, de tal modo que la materia se resiste a ser informada por el espíritu. Además, la fuerza misma del espíritu ha quedado debilitada a consecuencia del pecado, de tal modo que ya no pueda dominar a la materia resistente. En el libro arriba citado, Dessauer hace referencia al hecho de que la materia que ha de ser informada por el espíritu queda ya preformada en la concepción por factores hereditarios de las generaciones anteriores. De ello resulta que el alma humana encuentra una materia de antemano organizada. Esto explica que lo material pueda oponerse a la voluntad estructurante del alma mediante las disposiciones heredadas. El alma no puede desarrollar sin trabas su poderío.

Pero llegará el día en que las trabas y obstáculos *serán superados*. Una vez terminado el tiempo cósmico actual, el eón de la muerte, y a partir del comienzo del nuevo eón, después de la resurrección de los muertos, el alma podrá desarrollar sin tra-

ba alguna su potencialidad y podrá manifestarse completamente en el cuerpo. Entonces la materia informada por ella comenzará a ser cuerpo perfecto. *Cuerpo perfecto, totalmente informado por el espíritu, es el cuerpo de la resurrección.* En el Cristo resucitado ha aparecido ya esta forma corporal perfecta. Cristo es el modelo del hombre futuro.

En el transcurso del tiempo terrestre, el alma ha de ejercitarse en el dominio sobre el cuerpo, el cual, como ya hemos dicho, alcanzará en el futuro su pleno desarrollo. Mientras tanto, la unión con el cuerpo del eón de la muerte le parecerá ser un encarcelamiento. La filosofía platónica, el neoplatonismo y el gnosticismo, basándose sobre la experiencia de los obstáculos que el cuerpo opone al alma, han deducido la falsa consecuencia de que ambos se hallarán en la relación de prisión y prisionero. La unión entre ambos es, en realidad, mucho más íntima. El cuerpo es efectivamente cuerpo del alma. Los órganos del cuerpo han sido formados por la fuerza plástica del alma. Las desfiguraciones, las enfermedades, los defectos y deficiencias corporales se derivan de la oposición que el cuerpo opone al alma, de la impotencia y debilidad del espíritu, de la resistencia opuesta por la materia corporal preformada, siendo el pecado origen remoto de todas estas cosas. Pero la oposición, la debilidad y la resistencia desaparecerán con la forma caduca de este mundo; en el eón futuro, la armonía será perfecta y el alma podrá desarrollar sin traba alguna su dominio y soberanía.

La personalidad humana

3. El hombre es *persona* en virtud de su in-corporada espiritualidad (véase § 58 y § 125). La persona no es el espíritu, sino el hombre entero, aunque en virtud de la espiritualidad. La persona, el yo, es el fundamento profundo de toda la actividad de la naturaleza humana (véase el tratado sobre la unión hipostática y el tratado sobre la gracia; véase H. M. Christmann, *Lebendige Einheit*, 1938, 106-20).

La *Sagrada Escritura* emplea frecuentemente la expresión *corazón* para designar la personalidad humana: *Ps.* 16, 9; 22, 27; 73, 26; 84, 3. Según las descripciones de la Escritura, el corazón es, en cierto modo, el lugar donde se juntan y se compenetran de la manera más íntima el cuerpo y el alma. El co-

razón es el centro vital en que el yo humano se posee a sí mismo, es la interioridad donde se encuentra a sí mismo y de donde surgen todas las decisiones. Podemos figurarnos la naturaleza humana a modo de un conjunto de estratos ontológicos entrelazados. Si la pensamos como realidad estratificada desde fuera hacia adentro, entonces el corazón será el centro interior donde se juntan todas las fuerzas humanas; si la pensamos como realidad ordenada desde arriba hacia abajo, entonces el corazón es el estrato profundo hacia donde tienden y de donde salen todas las fuerzas del hombre. De este modo, conforme a las descripciones de la Escritura, el corazón es la unidad formada por el cuerpo y el espíritu. El corazón no es otra cosa que el espíritu en cuanto que éste llega hasta las fibras vitales del cuerpo, sin perder por eso su propia sensibilidad (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 1936, 177).

Innumerables veces la Escritura emplea en este sentido la palabra corazón, testificando de este modo la totalidad psíquico-somática del hombre. Destaquemos aquí otros detalles. En el corazón habitan el ánimo y la valentía. Con el corazón el hombre se mantiene firme ante los peligros. En el corazón nacen los cuidados, el heroísmo y la alegría. La pena y el dolor están en las paredes del corazón. En el corazón viven los sentimientos y pasiones, los deseos y los anhelos; sobre todo, el amor. El corazón percibe los valores. Del corazón vienen también los pensamientos, las imaginaciones, los juicios. En el corazón se halla la fuente de los proyectos y de las decisiones. El corazón es, especialmente, el órgano con que el hombre tiende hacia Dios, y es también el órgano con que el hombre niega a Dios en la impiedad. Dios habita en el corazón del hombre que cree en él. Dios transforma al hombre comunicándole un nuevo corazón. Véanse los textos correspondientes en Kittel, *Wörterbuch zum NT*, III, 609-16. En lo que concierne el corazón considerado como centro, respectivamente, como interioridad o como profundidad, donde tiene lugar el encuentro entre Dios y el alma, véanse: *Lc.* 16, 15; *Rom.* 5, 5; 8, 27; 2, 15; 10, 9; 6, 17; *II Cor.* 1, 22; 4, 6; *Col.* 3, 15; *II Thess.* 3, 5; *Phil.* 4, 7; *I Tim.* 1, 5; *II Tim.* 2, 22).

Estas ideas relativas al corazón humano, en las cuales se testifica la unidad psíquico-somática del hombre, han sido propagadas en la Cristiandad por San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Santa Isabel de Tu-

ringia, Santa Gertrudis, San Francisco de Sales, Pascal, Newman y otros (Guardini, *l. c.*).

4. Si una de las partes del conjunto humano, sea el espíritu o sea el cuerpo, llegase a independizarse, ello estaría en contradicción con las exigencias de la totalidad, que es el ser humano. Este comportamiento se parecería al fenómeno que observamos en la vida corporal cuando una célula o un grupo de células se desprende del conjunto, sigue creciendo autónomamente, pulula desordenadamente y llega a destruir todo el organismo (cáncer). Algo parecido sucede, por ejemplo, cuando el cuerpo es considerado como instrumento de placer y no como instrumento que ha de servir a la abnegación del yo. Lo mismo cabe decir de los casos en que la fuerza humana se paga meramente de acuerdo con las exigencias de la oferta y la demanda, como si fuese fuerza animal o mecánica, sin considerarla como parte de un yo personal que posee dignidad, derechos de autonomía, un sentido propio y también propia finalidad existencial.

§ 131

Unidad y diversidad del género humano

1. Con respecto a la doctrina de la redención realizada por Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, presenta una importancia fundamental la idea de la unidad del género humano. No se opone a esta unidad el hecho de que cada una de las almas es creada por Dios; es decir, constituye un comienzo totalmente nuevo. El fundamento de esta unidad está formado por la ininterrumpida y causal concatenación dentro del sector corporal.

Los dos primeros hombres, hombre y mujer, poseían "la capacidad de engendrar sucesores suyos, de fundar una especie. Eran los principios personales de una posible comunidad. Esta comunidad, en cuanto comunidad humana formada por los padres, los hijos y los hijos de los hijos, por hermanos y hermanas de todos los grados de parentesco, era fundamentalmente una comunidad espiritual: comunidad de sentimientos, de la voluntad, del saber y de la comprensión; y era comunidad sensual en la comunidad de la percepción de un mundo corporal común, del mutuo conocimiento sen-

sual y en la vida de sentimientos mutuos. Esta comunidad era unión, no sólo en el espacio sino también en el tiempo y la Historia, yuxtaposición, sucesión de generaciones. Y la unión tenía su fundamento en la comunidad de procreación y generación derivada de los dos primeros padres, y era comunidad somático-psíquico-espiritual corporalmente fundada, determinada, especificada" (Feuling, *l. c.*, 309).

"En la creación de Adán, por quererlo así Dios, el hombre comenzó a existir por primera vez, lo cual quiere decir que a partir de dicha creación comenzó a existir una materia informada y estructurada por el espíritu, una materia humana. En el cosmos no hay materia humana alguna fuera de la que creó Dios al introducir el alma espiritual en la materia cósmica y de la que se produce mediante la procreación o disposición de materia ya humana bajo la forma de substancias germinales humanas. De esto se deduce que toda la materia humana que ha habido en el mundo fuera de Adán y después de él sólo puede ser materia humana debida a la conexión procreativa con Adán, porque si bien Dios podría crear nueva materia humana, se trata aquí de una posibilidad que no se ha realizado. Si se hubiese realizado, con este nuevo primer hombre hubiera comenzado a existir un género humano totalmente nuevo y distinto del actual. La materia humana puede aumentar, día tras día va convirtiéndose una parte de materia cósmica en materia humana sin que sea necesario crear nuevamente al hombre; por vía de generación: el fundamento y la presuposición de este hecho es la incesante recepción de materia cósmica mediante la alimentación y asimilación. A pesar de que la materia humana va aumentando incesantemente mediante la recepción de materia cósmica, aquélla no pierde la unidad que posee en cuanto que es materia humana. En sentido estricto tenemos lo siguiente: la materia humana o el ser del hombre sólo existe en la unidad material formada por la serie de las generaciones humanas. En el acto de la procreación el hombre y la mujer engendran materia humana mediante la unión de los respectivos gérmenes vivos procreativos de tal modo que dichos gérmenes vitalmente unidos constituyen, en virtud de su peculiaridad, las presuposiciones fisiológicas del engendrado, del individuo humano. Ulteriormente, el Creador, según el plan y las leyes de su creación, introduce el alma espiritual en esta materia engendrada por el hombre, llegando a formar el conjunto un individuo independiente y autónomo de la especie humana. De este modo fluye ininterrumpidamente la vida de la esencia y ser humanos, a partir de Adán y Eva, a lo largo del tiempo y en todos los lugares de la tierra. De este modo cada uno de los seres humanos recibe el ser de los padres que le engendran, en cuanto que éstos le hacen participar en la materia humana que vive en ellos a partir de Adán y Eva. Y la participación en esta materia que fluye en virtud de la procreación por toda la serie de las generaciones, es el fundamento real y material de la unidad de la humanidad entera" (Feuling, *l. c.*, 311 y sig.).

Esta unidad no suprime las profundas diferencias. Dentro de la naturaleza humana única se dan realizaciones *individuales* diversas y aun divergentes.

2. La unidad del género humano se manifiesta en el *carácter comunitario* de cada uno de los hombres. La comunidad es

una multiplicidad o diversidad unificada y ordenada de individuos humanos que tienden hacia la realización de fines comunes (E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, 1935, 284). Los hombres no son una mera suma de individuos, de ejemplares de la especie «hombre», sino que constituyen una totalidad ordenada de miembros autónomos. El carácter comunitario del hombre es tan primordial como el carácter personal. No es un elemento adicional y secundario añadido a la esencia humana, sino una realidad internamente constitutiva y estructurante. El hombre sólo existe en cuanto que es un ser comunitario. Para ser lo que realmente es tiene que estar orientado hacia los otros, el yo sólo existe en la relación con el tú. Esta relación es una realidad que compenetra el ser entero del hombre; en virtud de ella, el hombre deja de ser una individualidad egocéntrica y aislada. El habla, el poder hablar, demuestra que el hombre sólo puede ser él mismo a condición de trascenderse, de salir de sí mismo. Los animales sólo pueden intercambiar un determinado número de emociones generales; el hombre, al contrario, puede hablar, puede manifestar sus pensamientos y puede comunicárselos a los demás, lo cual evidencia del modo más claro sus predisposiciones comunitarias (Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*).

Pero aun cuando el individuo dependa de la comunidad, ésta no suprime su autonomía esencial. El hombre es un ser destinado a vivir en comunidad, pero no por eso pierde su *singularidad ontológica y axiológica* (individualismo-colectivismo). Los individuos no son manifestaciones o formas fenomenológicas de una substancia universal y común. Sirviéndonos del modo de hablar de Aristóteles, podríamos decir, más bien, que la comunidad es un ser accidental, secundario. El carácter comunitario del hombre implica una orientación del individuo hacia la comunidad (relación) y una capacidad fundada en esa orientación y producida por ella. Al definir de este modo la comunidad no se niega ni su realidad ni su trascendental importancia. «Substancia» y «accidente» son expresiones que se refieren a la constitución ontológica, no a la importancia o valencia de las cosas que con ellas se designan. El carácter comunitario, no obstante su accidentalidad, compenetra e informa todo el ser del hombre. También de la gracia se dice que es un accidente; no obstante, entre el hombre que la posee y el que no la posee media la misma diferencia que entre el cielo y el infierno. Como quiera

que la comunidad no es una substancia, sólo puede existir y manifestarse en los miembros y mediante los miembros, lo mismo que éstos sólo existen en la comunidad y mediante la comunidad. La comunidad no existe sin los miembros, los miembros no existen sin la comunidad. La unión entre los miembros no es una fusión externa, mecánica, sino unidad orgánica de totalidades coherentes y convergentes. Ya dijimos que la comunidad no suprime el ser y valor autónomos del individuo; del mismo modo, la comunidad posee también ser y valor autónomos, distintos de los de sus miembros. Por eso, el individuo está obligado a someterse a las exigencias de la comunidad. El individuo sólo puede realizar su ser mediante actos de libre y consciente subordinación, de tal modo que se niega a sí mismo cuando niega la comunidad. Todos estamos obligados a someternos y servir a la comunidad; y ésta, por su parte, ha de fomentar el desarrollo y perfeccionamiento esenciales de los individuos dentro de su espacio existencial (véase Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 9, 498-505; E. Welty, *Einzelmensch und Gemeinschaft*, 1935, 1936. Explicaciones detalladas, en la Teología moral).

3. De entre las comunidades en que adquiere forma concreta el carácter comunitario de la naturaleza humana, vamos a destacar aquí dos: la comunidad familiar fundada en el matrimonio y la comunidad popular (nacional). Ya expusimos en otro lugar que el hombre, desde el principio, está predestinado para la unión matrimonial, que conocía esta su constitución ontológica y que el matrimonio no es una de las consecuencias del pecado (explicaciones detalladas, en el tratado sobre los sacramentos). Tampoco es una consecuencia del pecado la comunidad popular fundada en la comunidad de origen, de historia y geografía. Según la Revelación, se manifiestan en ella disposiciones creadas por Dios y un destino impuesto por la Providencia y poder divinos. En los comienzos de la historia humana (*Gen.* 1, 28), Dios ordena al hombre que se multiplique y llene la tierra. Después del diluvio, los hombres pueblan la tierra, formando diferentes tribus y pueblos. Tres veces se habla en *Gen.* 10 de este hecho, que adquiere tanta mayor importancia si se tiene en cuenta que poco antes (9, 7) Dios repite el mandato del *Gen.* 1, 28, además de que Dios mismo había bendecido a los hombres y había concluído con ellos una alianza

de paz. La clasificación y división de los hombres, «según sus lenguas, familias y naciones», es un efecto de la misión y bendición divinas, que no aparece como mera consecuencia de la multiplicación natural. Dios mismo interviene y realiza la clasificación y la división por El querida y decretada. Anteriormente sólo existía un lenguaje único y universal y palabras que todos podían entender. El hombre no quería que cambiase este estado de cosas. El instinto gregario de los hombres es tan fuerte que no quieren dispersarse, desean permanecer juntos, unidos. Símbolo y monumento de esta unidad ha de ser la ciudad y la torre que intentan construir. Los hombres se resisten a cumplir el plan y la voluntad de Dios, no quieren formar pueblos, no quieren clasificarse y dispersarse. Que se trata de una rebelión contra la voluntad divina, lo prueba el hecho de que la torre proyectada había de llegar hasta el cielo. La torre simboliza la conciencia y voluntad rebelde del hombre. Pero Dios hace fracasar esta tentativa de colosal colectivismo. Dios mismo dispersa a los hombres que no querían dispersarse. Es la voluntad poderosa de Dios la que forma los pueblos. Cada uno de los pueblos de la tierra tiene una misión histórica especial. Gertrud von le Fort: «Porque tu destino y tus fronteras no los han dictado ni el consejo de seres humanos insignificantes y corruptos ni están escritos en papeles y cascos: Los pueblos son potencias de Dios, lo mismo que los ángeles servidores, y como éstos ordenadas: con una misión irrevocable irrumpen en el tiempo, y como oleaje torrencial cruzan por el haz de la tierra, derramando hombres, espumando generaciones, de vida a vida, de esperanza en esperanza, para que creen márgenes, según sus destinos. Expulsando a otros y expulsados, volviendo a expulsar a los que les expulsaron, buscan sin tregua la órbita que su creador les marcara, y aún encadenados y desviados, reflejan en su cauce la desfigurada estrella del destino y marchan en pos de ella a través de los obstáculos.»

Los pueblos que consciente o inconscientemente se resisten a cumplir la misión histórica encomendada por Dios, cometen un pecado de rebeldía semejante al de la humanidad primitiva, que no quería dispersarse. Podemos dar todavía un paso hacia adelante: como quiera que Dios lo hace todo en conformidad con ideas eternas, los pueblos queridos y constituídos por Dios poseen el carisma de una idea divina. Los pueblos son hijos de Dios, han sido engendrados por la voluntad y el

entendimiento del Creador, están llenos de fuerza y vitalidad creadas por Dios. Dios tiene de cada pueblo una idea divina, lo mismo que tiene una idea de cada uno de los individuos. Cuanto más rica es la idea divina realizada por un pueblo dado, tanto más elevado es el rango que ese pueblo ocupa. El origen divino de la esencia de los pueblos se manifiesta en el hecho de que éstos tienden hacia Dios. No existe pueblo alguno sin fe y culto. Véase el § 105.

4. Un pueblo ha sido directamente formado por Dios en lo que concierne a su historicidad concreta: el pueblo de Israel. Su misión era totalmente distinta de la misión de los otros pueblos. Ha sido predestinado para fundar y fomentar el señorío de Dios, para anunciar a los pueblos el nombre de Dios y para traerlos a todos la salud.

La Iglesia, heredera del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, es el «pueblo de Dios» del Nuevo Testamento.

5. La creación entera se halla en el orden de la salvación a partir de la encarnación de Cristo, por consiguiente, también los pueblos viven en el orden de la salvación y no en el orden de la mera creación. Cristo es el primogénito de toda la creación y de todas sus formas y estructuras. Todo ha sido creado en El y con respecto a El (*Col.* 1, 16 y sig.). Cristo es la cabeza de toda soberanía y de todo poder (*Col.* 2, 10). El resplandor de Cristo ilumina la creación entera y, por consiguiente, también los pueblos. Además de la santificación de cada uno de sus miembros, el pueblo, en cuanto tal, posee santificación y consagración, lo mismo que posee entidad y valor distintos de los de sus individuos. Debido a esta santificación y consagración (que subsisten ocultamente, no son experimentables y sólo pueden percibirse en la luz de la fe), los pueblos pueden entrar en el Reino de Cristo sin perder su peculiaridad. También los pueblos han sido llamados a participar en la obra de la salvación. La obra redentora realiza la salvación de los hombres divididos según países, lenguas, tribus y pueblos (*Is.* 2, 4; 55, 4 y sig.; *Mt.* 24, 9, 14; 25, 32; 28, 19; *Mc.* 11, 17; 13, 10; *Lc.* 21, 24; 24, 47; *Rom.* 15, 10 y sig.; *Gal.* 3, 8; *Ap.* 5, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6). Con frecuencia, la palabra griega «etnos» no significa en el NT «pueblo», sino «los gentiles»; no obstante, en los pasajes arriba enumerados, tiene el sentido de pueblo tal como

lo venimos definiendo (véase el artículo «etnos», en Kittel, *Wörterbuch zum NT II*, 362-69). En el *Sacramentarium Gelosianum* se halla la siguiente oración: «Escucha, Señor, nuestras oraciones, a fin de que se cumpla lo que le ha sido prometido por el Evangelio de tu palabra; haz que tome posesión de la plenitud de la santa adopción filial anunciada por el testimonio de la verdad.» Véase la Cristología y el tratado sobre los Novísimos. Véase: E. Michel, *Mencheit und Volk im biblischen Schöpfungsbericht*, en «Hochland», 33, 1935, 97-103; Hermann Franke, *Des Heil der Völker*, 1937; J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938; Kampe, *Die Nation in der Heilsordnung*, 1936.

También los pueblos son realidades escatológicas. Caducarán con este mundo caduco. En cuanto tales, no siguen subsistiendo ni en el cielo ni el infierno (E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935, 63-87). Pero su memoria será eterna en el cielo y en el infierno. La vida sobrenatural transforma la realidad creada, pero no la destruye; por eso, los bienaventurados, lo mismo que los condenados, conservarán su peculiaridad nacional del mismo modo que conservarán también su sexo. Véase *Ap.* 7, 9; véase el tratado sobre los Novísimos.

La humanidad del «cielo nuevo» y de la «tierra nueva» será una comunidad formada por todas las naciones, pueblos y lenguas, sin diferencias ni oposiciones nacionales o de clase. Las tentativas orientadas a formar dentro de la Historia un estado de convivencia universal, una comunidad de todos los hombres sin distinciones de pueblos y clases, pretenden realizar ese cielo y esa tierra en el cón pasajero y caduco de este mundo. Tales tentativas son inútiles y vanas. No obstante, revelan ellas una nostalgia profunda de la humanidad. La promesa de un cielo nuevo y de una tierra nueva nos garantiza que esa nostalgia ha de encontrar un día satisfacción, pero no dentro de la Historia, sino allende de estos tiempos de caducidad y penuria. La humanidad unidad y unificada, sin distinción de lenguas y pueblos, es una realidad trascendente. El «pueblo de Dios» la representa simbólicamente.

§ 132

La elevación sobrenatural de la naturaleza humana en Adán y Eva

En definitiva, el hombre ha sido creado para que le fuesen otorgados los bienes sobrenaturales. Estos bienes del hombre consisten en la participación en la vida trinitaria divina. Esta participación no le pertenece por esencia a la naturaleza humana ahora descrita. No obstante, Dios ha creado esa substancia para que existiese un lugar donde pudiese derramar su vida trinitaria (§ 115). En realidad, los primeros hombres no han existido nunca en un estado de mera naturaleza; su existencia ha sido siempre sobrenatural. En el orden total de la existencia sobrenatural se pueden distinguir los siguientes elementos.

Dones sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra

I. *Los primeros hombres poseían la vida divina (la gracia santificante)* (dogma). El sentido de esta afirmación se explicará más tarde al hablar de la vida divina del hombre. Por de pronto, véase lo expuesto en los §§ 114-117.

a) En las declaraciones del *Concilio de Trento* se constata simultáneamente la existencia del estado sobrenatural de la humanidad y la pérdida de ese estado. Aquí vamos a reproducir literalmente el texto correspondiente (D. 787-92): «Para que nuestra fe católica, sin la cual no es posible agradar a Dios (*Hebr.* 11, 6), se conserve libre de error en toda su pureza, incólume y sin mancha, para que el pueblo cristiano no sea arrastrado por las insinuaciones de cualquier opinión (*Eph.* 4, 4) —porque aquella serpiente, desde el principio enemigo encarnizado del hombre, además de muchos males que atribulan la Iglesia de Dios, ha suscitado nuevas y viejas disputas sobre el pecado original y sus remedios—, la santísima, general y universal Asamblea de Trento, legítimamente reunida en el Espíritu Santo, acometiendo la empresa de dirigir a los que yerran y de fortalecer a los débiles..., siguiendo el testimonio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de los concilios re-

conocidos y de acuerdo con el juicio y pensamiento unánime de la Iglesia misma, determina, confiesa y declara lo siguiente sobre el pecado original:

1. El que no confiesa: después que Adán, el primer hombre, hubo infringido el mandato de Dios, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en que había sido puesto, y, debido a la injuria que incluía este pecado, se hizo reo de la ira e inclemencia de Dios y, por consiguiente, de la pena de muerte, con que Dios anteriormente le había amenazado, y con la muerte quedó sometido al poder del que desde ahora en adelante había de tener el señorío de la muerte, es decir, del diablo, y a consecuencia de la injuria del pecado, Adán sufrió detrimento en su alma y cuerpo: que sea anatematizado.

2. El que afirma: el pecado de Adán le ha perjudicado solamente a él y no a su descendencia, y la santidad y justicia que Dios le había dado y que él ha perdido las ha perdido solamente para sí mismo y no para nosotros, o: manchado por la culpa de desobediencia ha transmitido al género humano solamente la muerte y los castigos corporales, pero no el pecado, que es la muerte del alma: que sea anatematizado. Porque el que eso afirma contradice al apóstol, que dice: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos han pecado» (*Rom.* 5, 12).

3. El que afirma: el pecado de Adán, que es uno en su origen, y que se transmite por herencia, no por imitación, que está en todos y es propio de cada uno, puede ser remitido mediante las fuerzas de la naturaleza humana o mediante otro medio de salud distinto de los méritos del único mediador. Nuestro Señor Jesucristo, que en su sangre nos ha reconciliado con Dios, «que ha venido a sernos, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención» (*I Cor.* 1, 30); o el que niega que estos méritos de Jesucristo no se comunican, tanto a los adultos como a los niños, mediante el sacramento del bautismo debidamente administrado, según la forma de la Iglesia: que sea anatematizado. Porque «ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podemos ser salvados» (*Act.* 4, 12).

4. El que niega que los recién nacidos tienen que ser bautizados, aun cuando hayan nacido de padres bautizados; o el que dice que, en realidad, son bautizados para el perdón de los pecados, pero que no hay nada en ellos procedente del pecado original de Adán y que tuviese que ser destruído mediante el bautismo de la regeneración para poder adquirir la vida eterna, de lo cual se deduce que, con respecto a ellos, la forma del bautismo «para el perdón de los pecados» no se entiende en sentido verdadero, sino en sentido falso: que sea anatematizado. Porque lo que dice el apóstol: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos han pecado», no debe entenderse de un modo distinto del modo en que lo ha entendido la Iglesia católica, que está extendida por todas partes. Debido a esta regla de la fe, según tradición apostólica, son bautizados también los niños, que no han podido cometer ninguna clase de pecados personales, para que les sean perdonados los pecados, a fin de que mediante la regeneración queden limpios de la mancha que les afecta a causa de la generación. Porque «quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (*Io.* 3, 5).

5. El que niega que mediante la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, concedida en el bautismo, quede perdonada toda la culpa del pecado original, o el que afirma que no se destruye todo lo que constituye la propia y verdadera esencia del pecado, sino que dice que éste sólo se borra exteriormente o que no es tenido en cuenta: que sea anatematizado. Porque en los regenerados, Dios no odía nada, no habiendo nada digno de condenación en los que «hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte» (*Rom.* 6, 4) y «no andamos según la carne» (*Rom.* 8, 4), sino que «se han despojado del viejo hombre y se han vestido del hombre nuevo creado según Dios» (*Eph.* 4, 22 y sigs.; *Col.* 3, 9 y sig.), sin falta ni mancha, puros, sin culpa, convertidos así en caros hijos de Dios, herederos de Dios y coherederos de Jesucristo (*Rom.* 8, 17), de modo que nada puede impedirlos la entrada en el cielo. Que en los bautizados queda la concupiscencia o el aliciente, eso lo confiesa y lo sabe el santo concilio eclesiástico. Como quiera que ha sido dejado para que sea motivo de lucha, no puede causar daño alguno a los que no asienten, sino que oponen viril resistencia

mediante la gracia de Jesucristo. Antes bien: «el que lucha debidamente, será coronado» (*II Tim.* 2, 5). Aunque el apóstol, algunas veces, llama pecado a esta concupiscencia, el Santo Sínodo eclesiástico declara que la Iglesia católica no ha interpretado nunca este nombre de pecado en el sentido de que en los regenerados hubiese real y propiamente pecado, sino que se llama así porque procede del pecado y nos inclina a pecar. El que afirma lo contrario, que sea anatematizado». NR 220-25.

b) Como quiera que el hombre fué creado para ser elevado a la existencia sobrenatural, es de suponer que recibió la vida sobrenatural inmediatamente después de haber sido creado. La existencia del primer hombre fué desde el principio vida sobrenatural. En la Historia no ha habido nunca una existencia puramente natural, es decir, una vida sin más auxilios que las fuerzas naturales del cuerpo y del alma, debiéndose observar aquí, que, según una tendencia teológica, Adán y Eva habrán sido elevados al estado de vida sobrenatural después de haber pasado por una prueba. Por consiguiente, si bien el orden natural y el orden sobrenatural son cosas absolutamente distintas, se trata de dos órdenes que dentro de la realidad concreta sólo pueden separarse conceptualmente, pues no hay que perder de vista que no ha existido nunca históricamente un orden natural separado del sobrenatural.

c) Según el AT, la vida paradisíaca, en cuya descripción la Revelación simboliza la vida del primer hombre, es trato familiar y hasta amistoso con Dios (*Gen.* 1, 26-31; 2, 5-25), homenaje y distinción por parte de Dios (*Sal.* 8, 6), un estado de rectitud y justicia con el cual no se puede comparar la vida de después del pecado (*Eccle.* 7, 29). No obstante, el AT no testifica expresamente la elevación sobrenatural del hombre.

La Comisión Bíblica ha declarado (30-VI-1909) que en la narración relativa a la vida paradisíaca deben ser considerados como históricos los siguientes hechos: la felicidad original del primer hombre en el estado de justicia, integridad e inmortalidad; que Dios probó la obediencia del primer hombre; transgresión del mandato divino bajo la influencia del diablo; pérdida del original estado de inocencia; promesa del futuro redentor (D. 2133). Por consiguiente, no estaría en contradicción con el sentido literal de la declaración de la Comisión Bíblica el afirmar que el paraíso no es un lugar geográfico determinado, sino un mero símbolo. La mayor parte de los teólogos afirman que se trata de un lugar concreto. En todo caso, ni para la fe ni para la Teología tiene importancia alguna la cuestión de saber dónde estuvo situado el paraíso.

d) El NT enseña expresamente la elevación al estado de vida sobrenatural. En él se interpreta la plenitud de la vida humana original en relación con la obra redentora de Cristo. La vida original del hombre, tanto la de antes como la de después del pecado, se describe en relación con la comprensión de la obra de la redención. Cristo ha sacado al hombre de su estado de perdición y le ha conducido de nuevo a Dios. Cristo es el amor de Dios, que ha venido corporalmente al mundo. Con El comienza de nuevo la Historia. Cristo crea una nueva situación mundial, restablece el estado de antes del pecado, el estado de santificación, y lo restablece de un modo superabundante. El NT no habla nunca del pecado sin afirmar al mismo tiempo que ha sido superado por Cristo. Se trata aquí de un asunto de gran importancia. No el mero hecho del pecado, sino la superación del pecado es lo que se nos anuncia en el Evangelio. Al anunciar la destrucción del pecado, el Evangelio no puede menos de hablar de aquel estado original en que todavía no existía el pecado. Al comienzo de la Historia no se halla el pecado, sino la santidad, la justicia, la paz, la alegría y la unión con Dios (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 21 y sig., 45). En Cristo ha quedado todo renovado. Pero el nuevo estado no es más que el viejo estado perdido a consecuencia del pecado.

e) En la *época de los Padres de la Iglesia* se destaca especialmente el estado de libertad íntegra en que vivían los dos primeros hombres. Pero a partir de San Ireneo se va reconociendo cada vez con más claridad que los dos primeros hombres no solamente eran una imagen de Dios en lo que concierne su estado natural, sino que eran también una viva imagen divina sobrenaturalmente informada, que resplandecía en ellos el esplendor de la vida divina. Vamos a presentar aquí dos textos. San Macario escribe lo siguiente (duodécima *Homilía espiritual*; BKV, 103): «Pregunta: Adán no sólo perdió la imagen que le pertenecía (por naturaleza), sino también la imagen celestial; por consiguiente, ¿si participaba en la imagen celestial poseía también al Espíritu Santo? Respuesta: Durante el tiempo en que la palabra de Dios estaba en él y cumplió el precepto divino, lo tenía todo. Porque el Logos mismo era su herencia, su vestido y su luminosa cubierta, él mismo era su instrucción. El fué su maestro cuando dió el nombre a las cosas. Dió a esto el nombre de cielo, a esto el nombre de sal, a esto el nombre de luna,

a esto el nombre de tierra, a esto el nombre de pájaro, a esto el nombre de animal, a esto el nombre de árbol. Tal como se le enseñó, así dió los nombres. Pregunta: ¿Percibía al Espíritu (Santo) y vivía en comunidad con él? Respuesta: El Logos mismo, que estaba en él, lo era todo para él: conocimiento, herencia, instrucción. ¿Qué dice Juan del Logos?: Al principio era el Verbo. Ves, pues, que el Verbo lo era todo. Adán estaba exteriormente vestido de santidad. No debemos escandalizarnos cuando leemos: Estaban desnudos. Porque no veían su mutua desnudez. Sólo después que hubieron violado el mandato vieron que estaban desnudos y se avergonzaron.» San Juan Damasceno (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 2, cap. 11; BKV, 75 y sig.): «El árbol de la vida era un árbol que daba vida o un árbol del cual sólo podían comer los que no estaban sometidos a la muerte. Algunos se representan el paraíso de un modo espiritual; otros, de un modo sensual. Yo opino lo siguiente: Lo mismo que el hombre ha sido creado con espíritu y cuerpo, así también su santísimo templo era a la vez espiritual y corporal. Presentaba, pues, un doble aspecto. Porque con el cuerpo vivía, como ya se ha mencionado, en un sitio santísimo y sin ponderación hermoso. Pero con el alma habitaba un sitio todavía más santo y hermoso. Dios, que habitaba en él, era su templo. Dios era su glorioso vestido, el hombre estaba vestido de la gracia divina, y como cualquier ángel, gozaba de su visión, de éste en extremo dulce fruto. De ese fruto se alimentaba: eso quiere decir, en efecto, árbol de la vida. Porque el dulce participar en la vida de Dios comunica a los que la disfrutan una vida que la muerte no puede destruir. Esto es lo que Dios llama todos los árboles cuando dijo: «De todos los árboles del paraíso podéis comer. Pues El mismo es todo, en El y por El subsiste todo.»

Aun cuando los primeros hombres participaban en la vida trinitaria de Dios y estaban iluminados y compenetrados por la luz y el fuego de Dios, eran éstas realidades para ellos ocultas. Vivían en un estado de fe, no de visión.

Dones preternaturales

II. De la unión sobrenatural con Dios y de la semejanza sobrenatural divina, fluía, por voluntad divina, *un grado de perfección de la substancia natural humana que escapa a nuestra*

experiencia (dones sobrenaturales) en sentido amplio: dones preternaturales (extranaturales); (véase el § 114). Lo que hoy no es más que un don prometido, fué ya realidad en los comienzos de la historia humana. Ya dijimos en otro lugar que el hombre en su esencia somático-espiritual era una imagen de Dios; se trata aquí de un hecho de gran importancia para la corporeidad humana. El hombre era imagen de Dios en un sentido especial. En él se manifestó la gloria de Dios, de suerte que Dios podía ser visto de alguna manera en el hombre. Aunque no resplandeciese en el primer hombre con la misma fuerza que en el semblante de Cristo (*I Tim.* 2, 5; *Tit.* 2, 11), era de algún modo visible, y por eso no había necesidad de deducirla mediante razonamientos lógicos. La unión con Dios compenetraba y estructuraba de tal manera al hombre que éste venía a ser una manifestación de Dios. También el cuerpo del hombre estaba inundado de la gloria de Dios, y, por eso, el hombre inocente no necesitaba avergonzarse de su desnudez. El hombre estaba revestido del resplandor divino. El cuerpo humano, revestido de la gloria de Dios, era inmortal y estaba exento de enfermedades y otras penalidades.

La Sagrada Escritura no nos dice nada sobre la configuración externa del primer hombre cuando éste vivía en el estado de elevación sobrenatural. Sólo da testimonio de la unión con Dios. Tampoco la ciencia puede decirnos mucho sobre el aspecto externo del primer hombre. Véase J. Pinsk, *Menschheitsgestaltung in Adam und in Christus*, en *Der katholische Gedanke*, 12, 1939, 3-13.

1. Al primer hombre le fué prometida la *inmortalidad corporal*. De por sí, según el orden natural, también su vida estaba orientada hacia la muerte. Era una vida creada, y, por lo tanto, limitada, una vida que tenía que agotarse. Pero Dios dispuso que la vida no llegase nunca a agotarse, a extinguirse. (Los primeros hombres vivían en el estado de *posse non mori*, no el estado de *non posse mori*.) La inmortalidad corporal era, al mismo tiempo, signo, confirmación y consecuencia de la cercanía de Dios, de la fuente de la vida. Sin esa ruptura o catástrofe que es la muerte, el hombre hubiera pasado a un estado de existencia gloriosa al cual ahora sólo podemos llegar después que la muerte nos ha transformado.

a) El dogma de la inmortalidad corporal de este modo entendida ha sido proclamado por el Concilio de Cartago (418), D. 101: Que sea anatematizado el que afirme que Adán, el primer hombre, era mortal, de suerte que hubiese pecado o no, habría muerto en el cuerpo, es decir, que salió del cuerpo no a consecuencia del pecado, sino por naturaleza. Véase el texto del Concilio Tridentino arriba citado.

b) La *Sagrada Escritura* da testimonio de la original inmortalidad corporal cuando enseña que Dios amenazó a Adán con la pena de muerte en caso de que desobedeciese. En caso de haber permanecido obediente, el hombre no hubiera quedado sometido al dominio de la muerte (*Gen.* 2, 17; 3, 19, 22). «Que Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes. Pues El creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas sus criaturas, y no hay en ellas principio de muerte ni el reino del ades impera sobre la tierra» (*Sap.* 1, 13 y sig.). La envidia del demonio introdujo la muerte en el mundo (*Sap.* 2, 24). Antes del pecado no existía la muerte, el tener que morir (*Rom.* 5, 12; *I Cor.* 15, 22).

c) En la *época de los Padres de la Iglesia* se destaca precisamente la inmortalidad corporal, en la cual se manifiesta y queda garantizada la unión sobrenatural con Dios. San Teófilo de Alejandría (*Ad Autolicum*, lib. 2, sección 24; BKV II, 57): "Ahora se me dirá: ¿Luego el hombre ha sido creado mortal por naturaleza? De ningún modo. Entonces, ¿cómo? ¿Inmortal? Tampoco es eso lo que nosotros afirmamos. ¿Luego ninguna de las dos cosas?, se nos dirá. Tampoco decimos eso. Por consiguiente, el hombre por naturaleza, no ha sido creado ni mortal ni inmortal. Porque si Dios, desde el principio, le hubiera creado inmortal, le hubiera convertido en Dios; por otra parte, si le hubiese creado mortal, parecería como si Dios fuese culpable de su muerte. Por consiguiente, no le ha creado ni mortal ni inmortal, como ya dijimos, sino capaz de las dos cosas, para que mediante el cumplimiento del mandato divino se acogiese a la eternidad, para recibir la inmortalidad como recompensa divina y ser convertido en una especie de Dios, y, por otra parte, para que fuese causa de su propia muerte en caso de que se pusiese del lado de la muerte desobedeciendo a Dios. Porque Dios ha creado al hombre dotado de libertad y autodeterminación. De lo que el hombre se ha privado a causa de su desobediencia e irreflexión, eso se lo da Dios ahora como regalo de su amor y misericordia si se somete obedientemente. Porque aunque el hombre por su desobediencia haya quedado sometido al dominio de la muerte, el que quiera puede adquirir la vida eterna sometiéndose a la voluntad de Dios. En efecto, Dios nos ha dado los preceptos para que, cumpliéndolos, podamos alcanzar la Salud, llegar a la resurrección y heredar la incorruptibilidad." San Atanasio (*Sobre la encarnación del Logos*, sección 5; BKV II, 608): "Dios no solamente nos ha creado de la nada, sino que hasta nos ha comu-

nicado una vida deiforme por la gracia del Logos. Pero como quiera que los hombres han rechazado lo eterno, volviendo los ojos hacia lo caduco, por instigación del diablo, se han hecho culpables de este modo de su caducidad en la muerte; como ya dijimos antes, eran por naturaleza mortales, pero gracias a la participación en el Logos no hubieran sido víctimas de este natural destino en caso de haber permanecido buenos. Porque por amor del Logos, que estaba en ellos, no hubiesen sido afectados por la natural destrucción." San Basilio (en el sermón *Dios no es la causa del mal;* BKV II, 382-384): "Dios ha creado el cuerpo, pero no ha creado la enfermedad; y el alma Dios la ha creado, pero no ha creado el pecado. La condición del alma empeoró cuando ésta faltó a la lealtad debida a su naturaleza. ¿En qué consistía su principal bien? En la unión con Dios mediante el amor. Después que lo hubo perdido pasó a ser víctima de numerosas enfermedades. Pero ¿por qué estaba predispuesta al mal? Porque dispone del libre impulso que corresponde al ser racional. Porque libre de toda presión y habiendo recibido del Creador un principio vital libre, pues ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, conoce el bien y conoce el placer que produce el bien y tiene además la posibilidad y la fuerza de permanecer en la contemplación del bien y en el disfrute de los bienes espirituales, para conservar de este modo su vida natural; pero también puede apartarse del bien. Sucede esto cuando, harta de placeres espirituales, como atacada por una somnolencia y habiéndose apartado de las cosas celestiales, se pone de acuerdo con la carne para satisfacer vergonzosos apetitos. Hubo un tiempo en que Adán ocupaba un puesto elevado, no en sentido espacial, sino en virtud de su libre voluntad, puesto que poseía un alma, miraba hacia el cielo, satisfecho de las cosas que veía en torno de sí, con los ojos llenos de amor para con su bienhechor, que le había concedido el poder disfrutar de la vida divina, que le había puesto en medio de las delicias del paraíso, que, como a los ángeles, le había otorgado soberanía, que le había hecho convertido en comensal de los arcángeles y le había hecho capaz de oir la voz divina. Además de todo esto se hallaba bajo la especial protección de Dios y podía disfrutar de sus bienes. Pero pronto se cansó de todas estas cosas y, como engreido a causa de la saciedad, antepuso a la hermosura del mundo espiritual lo que parecía producir deleite a los ojos carnales y la saciedad del cuerpo estimó en más que los placeres espirituales. Inmediatamente fue arrojado del paraíso y con ello terminó la vida bienaventurada, porque se hizo malo no por coacción, sino por locura. Pecó por voluntad libre y mala y murió a consecuencia de su pecado. "Pues la muerte es la soledad del pecado." Se acercó a la muerte tanto cuanto se apartó de Dios. Porque Dios es, en efecto, la fuente de la vida; y la privación de la vida implica la muerte. Por consiguiente, es Adán mismo quien se hizo culpable de su muerte por haberse apartado de Dios, según está escrito: "He ahí que los que se alejan de ti perecerán." No es, pues, Dios quien ha creado la muerte, sino que nosotros mismos hemos incurrido en ella a causa de nuestra corrompida naturaleza. Pero, por las razones arriba expuestas, no ha impedido Dios nuestra disolución a fin de que no se hiciese inmortal la enfermedad." San Agustín (en *De gen. ad lit.*, lib. 6, cap. 25, sección 36): "El cuerpo del primer hombre podía ser, antes del pecado, por una razón mortal y por otra razón inmortal: mortal, porque era capaz de morir; inmortal, porque era capaz de no morir. Pues no es lo mismo el no ser capaz de

morir, como sucede en el caso de los seres inmortales creados por Dios, o el ser capaz de no morir; y de este modo fue creado el primer hombre. Esto le fué concedido en virtud del árbol de la vida, y no se le dió con su naturaleza. Después que hubo pecado le fué prohibido acercarse a este árbol; de este modo se hizo capaz de morir quien era capaz de no morir, si no hubiese pecado. Era, pues, mortal en virtud de la naturaleza de su cuerpo sensualmente material, y era inmortal en virtud de la gracia concedida por el Creador." En su pequeño manual escribe (cap. 104) San Agustín: "También al primer hombre le hubiera conservado Dios en aquella bienaventuranza en que había sido creado, y a su debido tiempo le hubiera trasladado a un estado de existencia superior, después de haber engendrado hijos, en caso de que no solamente no hubiera cometido otros pecados, pero ni siquiera hubiera podido tener el deseo de pecar..."

2. Los primeros hombres gozaban del don de la impasibilidad, es decir, *estaban exentos del dolor, que es el signo de la muerte*. En el dolor se manifiesta la mortalidad del hombre; es el dolor una anticipación de la muerte, hace referencia a la caducidad y agotamiento de la fuerza vital. El dolor se apoderó del hombre después del pecado; en el momento en que hubo recaído sobre él la maldición divina (*Gen.* 3, 16 y sigs.). La doctrina relativa a la impasibilidad del primer hombre es una opinión teológica que todavía no ha sido expresamente confirmada por el Magisterio eclesiástico. San Agustín (*De civitate Dei*, lib. 14, cap. 26): «Vivió, pues, el hombre en el paraíso como quería mientras quiso lo que Dios había mandado; disfrutaba de Dios, del Bien mediante el cual era él bueno; vivía sin necesidades y podía haber vivido así siempre. Había allí comida suficiente para que no sufriese hambre, y bebida suficiente para que no tuviese sed, y estaba allí el árbol de la vida para impedir que la edad produjese su disolución. Su cuerpo no conocía la corrupción que a uno le producen los achaques de los sentidos. No necesitaba tener miedo ni de enfermedades interiores ni de golpes de la fortuna exteriores. Disfrutaba de una suprema salud en sus carnes y de absoluta tranquilidad de espíritu. Así como en el paraíso no hacía ni demasiado frío ni demasiado calor, del mismo modo la buena voluntad de sus moradores no sufría perturbación alguna por parte de la concupiscencia o del temor. Era desconocida la tristeza y asimismo la vana alegría; todo era alegrarse en Dios, a quien amaba «de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» (*I Tim.* 1, 5). Amor casto unía a los dos esposos, excluyendo toda desconfianza, era armoniosa la vigilancia del cuerpo y del espíritu; y el cumplimiento del mandato no implicaba esfuerzo alguno. El

hastío no amargaba las horas de quietud, el sueño no atormentaba a horas intempestivas. Todos los miembros obedecían gustosos a la voluntad; el hombre se hubiera unido con la mujer sin el fuego de la pasión, en plena quietud del alma.» Pero hay que guardarse bien de considerar el paraíso como una especie de Jauja. Los dos primeros hombres no vivían en un estado de absoluta holgazanería y placer. Una de sus alegrías era la que produce la actividad del trabajo. Dios quiso que el hombre participase en su propia actividad creadora, a fin de que de este modo se perfeccionase a sí mismo y perfeccionase el mundo. El hombre no estaba exento de la obligación de trabajar y obrar —lo cual no hubiese sido una bendición sino más bien una maldición—; pero el trabajo no era una penalidad e iba siempre coronado por el éxito.

3. La Escritura testifica que el *mundo* ha quedado transformado a consecuencia del pecado. También sobre la realidad extrahumana recayó la maldición divina (*Gen.* 3, 16-19) y fué sometida a la corrupción a causa del hombre (*Rom.* 8, 20). La maldición divina no ha sido ineficaz. Habrá originado un estado que antes no existía. Pero con dificultad se puede decir en qué consiste el cambio producido por la maldición divina (véase el § 136). Por eso tampoco se puede decir cuál fué el aspecto del mundo antes del pecado. Sin duda alguna, manifestaba la gloria de Dios de otro modo que después del pecado (véase el § 109). Se puede admitir la existencia de un estado de *cierta* impasibilidad (ausencia del dolor) con respecto a la esfera de lo extrahumano. No se opone a ello la afirmación del *Gen.* 1, 26, 28 (dominio del hombre sobre los animales). Debe rechazarse como fantástica la idea de que todos los animales eran herbívoros antes del pecado, la idea de que la naturaleza del animal ha experimentado una transformación radical a consecuencia del pecado. En apoyo de tales fantasías no se puede aducir el pasaje en que la Escritura afirma que el lobo estará junto al cordero. Se trata aquí de un símbolo del estado de paz que reinará cuando llegue el día de la definitiva aparición del Reino de Dios, de la soberanía divina, después del juicio final. Con toda seguridad se puede afirmar lo siguiente: antes del pecado, las criaturas todas se sometían a las exigencias del orden universal.

También se puede afirmar que no se han modificado las condiciones astrofísicas y geofísicas, aunque haya dejado de existir

la relación de armonía entre el hombre y el cosmos. Como afirman San Agustín y Santo Tomás, la tierra producía también cardos y espinas antes del pecado. Pero no los producía para el hombre (De *Gen. ad litt.* 3, 18; *Summa theol.* 2, II q. 164 a. 2).

4. Entre los bienes del estado de impasibilidad de los primeros hombres se suele enumerar el *don de la sabiduría.* Los teólogos medievales hablan con frecuencia de la profunda sabiduría de nuestros dos primeros padres. La Sagrada Escritura sólo testifica que Adán y Eva, en los comienzos de la existencia humana sobre la tierra, no vivían como niños desvalidos en un estado de ignorancia e inseguridad, sino que podían resolver todas las dificultades como guiados por un instinto seguro, que sabían cuál era la misión que Dios les había encomendado y de qué medios habían de servirse para cumplirla. El primer hombre dió nombre a las cosas, lo cual prueba que se conocía a sí mismo y que conocía su misión y el mundo que le rodeaba. Era capaz de llamar a cada uno de los animales por su nombre, es decir, conocía su esencia y la diferencia que media entre él mismo y el animal. Se trata aquí de un conocimiento que no tuvo que adquirir penosamente y a base de esfuerzos; lo poseía desde el principio; había sido infundido por Dios. Dios no le habrá comunicado más sabiduría de la que necesitaba para cumplir su misión. Si se tienen en cuenta las dificultades que implica la obtención del más insignificante conocimiento, se comprenderá que no es un pequeño don la infusión de tal sabiduría. «Era justo que la naturaleza humana recibiese al principio del mundo mayor ayuda y apoyo, hasta que hubiese desarrollado su inteligencia y demás excelencias, descubriendo artes y oficios y haciéndose capaz de vivir independientemente, a fin de poder prescindir de la continua tutela y de las maravillosas apariciones de aquellos seres que sirven a Dios» (Orígenes, *Contra Celsum,* lib. 4, § 80; BKV II, 403).

5. Gran importancia con respecto a la vida ético-religiosa tuvo el hecho de que la naturaleza humana del primer hombre estaba libre de la concupiscencia desordenada. «Concupiscencia» es una tendencia psíquico-sensual que surge espontáneamente, procede a la reflexión y libre decisión de la voluntad y hasta puede convertirse en obstáculo de la reflexión del entendimiento y de la libertad de la voluntad. Esta tendencia ha sido

creada por Dios juntamente con la naturaleza humana y de por sí no es mala. Pero en cuanto que puede convertirse en obstáculo de la libre decisión implica para el hombre una serie de penalidades y perturbaciones. Más aún, en cuanto que puede oponerse a la decisión en pro de acciones moralmente buenas, es una de las causas de la pecaminosidad. El primer hombre estaba libre de este tipo de concupiscencia, de tal modo que en él no había inclinaciones malas y ni siquiera tendencias que impidiesen o dificultasen los actos de libre decisión. Véase Fr. Lakner, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 61, 1937, 436-44. No se trata aquí de un dogma, pero sí de una doctrina *fidei proxima*. La doctrina que venimos exponiendo aquí no enseña que el primer hombre estuviese libre de toda clase de emociones y tendencias de la sensualidad; estaba solamente libre de la concupiscencia desordenada, de las tendencias que surgen sin que pueda controlarlas la reflexión y que hasta se oponen a ella. Los primeros hombres disfrutaban de la naturaleza, de sí mismos, de su propia corporeidad. Pero la sensualidad (las tendencias sensuales) estaba completamente sometida a la ley del espíritu. Obedecía al espíritu sin oposición ni resistencia alguna. La libertad de que estamos tratando quiere también decir que el espíritu no experimentaba deseo alguno de rebelarse contra Dios. Entre el cuerpo y el espíritu, entre Dios y el hombre, había conexión y perfecta armonía. En el hombre sobrenaturalizado, lleno del Espíritu Santo, no había contradicciones, ni tensiones, ni desgarramiento interior. Su naturaleza poseía la integridad, no había en ella ni escisión ni ruptura alguna. El espíritu no tenía necesidad de luchar y esforzarse contra la tiranía de los instintos y desordenadas inclinaciones. Vivía en un estado de plena libertad. Tampoco se veía en la precisión de tener que decidirse siempre de nuevo y a costa de muchos esfuerzos en favor de Dios. Amaba y obedecía a Dios con toda naturalidad, los actos de amor y obediencia no implicaban dificultad alguna e inundaban de placer y felicidad el yo humano. El hombre vivía en la presencia de Dios, trataba familiarmente con él. La cercanía divina no inspiraba en el hombre sentimientos de miedo y terror como sucede en el orden que reina ahora después del pecado. La paz con Dios y la armonía entre el cuerpo y el alma determinaban también la naturaleza de las relaciones entre el hombre y el mundo externo. Este le servía obediente y sumiso. No tenía para él nada de hostil y

horroroso. El que los primeros hombres estuviesen libres del pecado y de las tentaciones no quiere decir que su vida fuese una existencia de inercia, cansada, débil, sin alegría ni fuerza. Los primeros hombres poseían una vitalidad y fuerza íntegras en lo que respecta su capacidad de gozar, de conocer y amar. Sólo los bienaventurados en el cielo son más perfectos de lo que fueron ellos. Cada uno de los instantes de su existencia rebosaba de vitalidad y fuerza. El amor a la tierra y el amor a Dios no estaban en contradicción. Los primeros hombres vivían íntimamente unidos con Dios, y como Dios es el amor y la alegría personales, su vida transcurría en un estado de bienaventuranza y dicha absolutas. Adán y Eva eran seres perfectos, gozaban de la integridad del cuerpo y del alma (*donum rectitudinis*, respectivamente, *integritatis*). No obstante, conviene observar que el estado de los dos primeros hombres, en definitiva, es para nosotros un misterio.

6. La Sagrada Escritura da testimonio de esto en el pasaje (*Gen.* 2, 25) donde afirma que estaban desnudos y no se avergonzaban de ello. Lo sexual no es el único sector de la concupiscencia. Pero es el sitio en que más rápidamente y con más claridad se desarrolla y actúa. Cuando falta ahí, no existe en absoluto, falta en absoluto. Cuando esta esfera se somete al orden y exigencias de la totalidad vital, puede admitirse que ninguna otra de las esferas vitales tratará de hacerse independiente. La falta del sentimiento de vergüenza no hay que atribuirla a ignorancia infantil o insensibilidad animal. Los dos primeros padres conocían el destino de lo sexual así como su diferencia con respecto a la sexualidad del animal (*Gen.* 2, 18-25). Otro testimonio escriturario se encuentra en las epístolas de San Pablo, donde se afirma que la concupiscencia está en íntima relación con el pecado. No existía antes del pecado y no existiría sin el pecado (*Rom.* 7, 11-20). El Concilio de Trento ha declarado que la concupiscencia desordenada se deriva del pecado y conduce al pecado (sesión 5, canon 5, D. 792). En lo que concierne el problema de si la narración relativa a la vida en el paraíso ha de ser entendida literalmente o simbólicamente, hasta qué punto es lo uno o lo otro, véase el § 101.

Gratuidad de los dones preter y sobrenaturales

III. Todos estos dotes no eran *elementos esenciales* de la naturaleza humana. Eran dones absolutamente gratuitos, sobrenaturales, añadidos a la naturaleza humana, que la compenetraban, la transformaban internamente, la elevaban y perfeccionaban (Declaración de la Iglesia frente a las enseñanzas de Bayo, Jansenio y Quesnel: D. 1021, 1026, 1078, 1385, 1516 y sigs.). El hombre hubiera sido totalmente hombre si Dios no le hubiese creado con ellos o si no los hubiese añadido a la naturaleza humana (D. 1055). Cabe decir esto, sobre todo, del último don, de la falta de concupiscencia desordenada. La razón de ello es obvia. Como quiera que en el hombre se juntan dos realidades de tan distinta y heterogénea naturaleza como son el cuerpo y el espíritu, lo natural y obvio sería la tensión y contradicción. También es natural que un ser autónomo como es el hombre, que se posee a sí mismo, consciente de su mismidad, tienda a convertir su autonomía, la autoafirmación, en exagerado y desordenado amor propio, que tienda a afirmarse no mediante la abnegación y el sacrificio, sino aislándose y atrincherándose en sí mismo. Para la criatura no es un problema fácil el mantenerse en la sutil arista en que sin dejar de ser lo que es, sin renunciar a su autonomía, se entrega generosamente al tú, al divino y al humano. La bondad de Dios quiso que los primeros hombres no tuviesen que soportar y llevar el peso natural de las inclinaciones humanas. Esta libertad, esta exoneración, fué un don gratuito, sobrenatural, otorgado a la naturaleza humana, infundido en ella, que la trascendía. Pero bien que sea preciso establecer una distinción entre orden natural y orden sobrenatural, conviene no olvidar que estos dos órdenes no han existido nunca separados el uno del otro. El hombre real e histórico, el hombre tal como Dios le ha pensado desde la eternidad, ha sido el hombre sobrenaturalmente elevado. En este sentido puede decirse que la sobrenaturalización de los dos primeros hombres fue un don connatural. En este sentido se decía en los primeros siglos cristianos que el estado de gracia es natural, e innatural el estado sin gracia.

Lo sobrenatural como herencia gratuita.

IV. Los dones naturales y preternaturales de los dos primeros hombres eran *bienes hereditarios*. Dios se los entregó a la Humanidad, que existía en Adán y Eva, y habían de ser transmitidos mediante la procreación. La procreación o generación había de ser la fuente misteriosa no solamente del ser humano, sino también del hombre sobrenaturalmente santificado. Dios dispuso que la generación, a modo de Sacramento, transmitiese la existencia sobrenatural. Pero la historia humana ha tomado otro rumbo. El plan original de Dios no llegó a realizarse por haber fracasado el hombre. La Humanidad se rebeló en Adán y Eva contra Dios, abandonó el ámbito vital sobrenatural en que Dios la había creado y comenzó a organizar su vida sin Dios.

Lubac afirma (*Surnaturel*, 1946) que según la doctrina de los Padres y de los teólogos hasta el siglo XVI, el deseo de ver directamente a Dios es un elemento esencialmente constitutivo de la naturaleza espiritual, pero el hombre no es capaz de satisfacer este deseo con solas las fuerzas naturales, y de ser acertada esa tesis, lo sobrenatural se limita a proveer al hombre de todo lo necesario para la obtención de la meta sobrenatural.

V. Con respecto al aspecto o *configuración externa* de la primera pareja humana, observa F. Rüschkamp, S. J., que sólo los hallazgos prehistóricos pueden proporcionarnos conocimientos concretos. Debido a la mayor cercanía temporal, los más antiguos tipos conocidos son más semejantes a los dos primeros hombres que cualquiera de las numersas razas actuales. Prescindiendo de algunas singulares ramificaciones, puede decirse que el pre-neandertal, el neandertal y el post-neandertal constituyen las fases sucesivas del desarrollo de la especie humana, correspondiendo a las fases individuales constituídas por el niño, el joven y el adulto. Rüschkamp continúa escribiendo: «Las ciencias naturales no pueden decirnos cuántos pares de padres ha habido en los comienzos de la historia humana. La existencia de al menos un par es una presuposición de absoluta necesidad desde el punto de vista biológico-hereditario. Que efectivamente sólo ha existido un par es una verdad que se de-

riva de las fuentes de la Revelación... En lo que concierne a este problema el dogma nos proporciona conocimientos que la ciencia no podría darnos. Pero gracias a la ciencia sabemos cuál fue el aspecto externo de nuestros dos primeros padres, o por lo menos podemos formarnos una idea aproximada de él, mientras que la Revelación no nos dice nada sobre este problema... Desde el punto de vista genotípico, los padres del género humano fueron pre-neandertales. A ellos debe su configuración el sinántropo (*sinanthropus*). El sinántropo representa el aspecto del hombre en la época diluviana primitiva, cuando la Humanidad apenas estaba subdividida en razas. En los primeros tiempos de esa época habían vivido Adán y Eva, puesto que hasta ahora no han podido encontrarse huellas del hombre en el terciario. Mientras la investigación permanezca en este estado de desarrollo seguirá conservando su validez la idea de que los padres del género, que vivieron en la época diluviana primaria, presentaban el aspecto primitivo del pre-neandertal y no la configuración de ninguna de las razas actualmente existentes» (Fr. Rüschkamp, S. J., *Zum Erscheinungsbild Adams und Evas*, en «Stimmen der Zeit», 132, 1937, 52-55). De ser cierta esta tesis la elevación sobrenatural del hombre no habrá modificado el aspecto exterior.

§ 133

El pecado original

Adán y Eva han pecado gravemente, infringiendo un precepto divino (dogma: definido por el Concilio de Trento, véase el tenor literal en el § 132; el mismo dogma fue definido ya por el Concilio de Cartago en el año 418, D. 101, y por el Concilio de Orange, D. 174).

1. *a*) La *Escritura* no nos dice cuánto tiempo duró el feliz estado original de intimidad con Dios, de dominio sobre la creación, de amor de la criatura a Dios y de complacencia del Creador en la criatura. Se comprende que los ricos dones que Dios regaló al hombre, impondrían a éste graves deberes. Cada uno de los dones de Dios implica una obligación. Además, me-

diante un precepto, Dios recordó claramente al hombre que su vida privilegiada implicaba responsabilidades y deberes. Dios impuso a los primeros hombres un precepto destinado a recordarles su origen divino, su dependencia con respecto al Señor, su condición de seres creados, siendo otra de las finalidades de ese precepto el excitarle a la realización de su privilegiada existencia. El *Génesis* le expone de la siguiente manera: «Y le dio este precepto: de todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (2, 16, y siguientes).

b) Para la perfecta *comprensión de este precepto* hay que tener presente lo siguiente: Como quiera que los primeros hombres vivían absolutamente de acuerdo con la Naturaleza y las leyes derivadas de su esencia, creadas por Dios, adaptándose sin dificultad alguna al orden natural y a la voluntad divina que en él se manifestaba, Dios les impuso un precepto opuesto al orden natural para advertirles que El era el Señor, para recordarles el señorío divino y para excitarles a reconocer tal señorío. En este precepto, Dios reveló que era el Señor, manifestándose de un modo superior al que se realiza en la Creación. Al mismo tiempo, esta nueva revelación se presentaba baja la forma de un mandato que exigía como respuesta humana un acto de obediencia. El precepto era recuerdo y amonestación y, al mismo tiempo, un guía hacia Dios. Mediante tal precepto, Dios quería preservar al hombre del peligro de contentarse con la gloria de la Naturaleza y de su propia esencia, olvidando al Señor y privándose de este modo de la futura perfección definitiva. Resulta, pues, que el precepto divino, además de manifestar el señorío de Dios, expresaba adecuadamente el amor divino, un amor previsor y protector, atento a evitar al hombre los peligros a que podía conducirle su propia grandeza.

c) No es una cosa totalmente evidente que también el primer hombre se hallase *sometido a tales peligros*. El que existiesen esos peligros, a pesar de la unión íntima con Dios, se explica, teniendo en cuenta que también los primeros hombres vivían en un estado de fe y no de visión. Para los seres que viven en el estado de visión directa de Dios no existen ni tentaciones ni posibilidades de pecado. Vivir en un estado de fe es vivir en la oscuridad. La vida de la fe es una vida de creci-

miento, de maduración libremente realizada, es decir, una vida de lucha continua (no contra el pecado, sino para obtener una comprensión más profunda y un amor más íntimo; véase la Mariología). El hombre que vive una vida de fe, afirma la existencia de una realidad oculta, de cuya presencia no duda en manera alguna, hacia la cual dirige sus pasos y que espera poseer en toda su radiante y luminosa hermosura. El creyente vive, pues, en un estado de esperanza. Nunca se queda parado, siempre se halla en camino. Vive en el dinamismo y la inquietud del movimiento que le lleva hacia la realidad futura. También los primeros hombres tenían que luchar y se hallaban en camino hacia Dios. También con respecto a ellos se puede decir que encontraban a Dios para volver a buscarle de nuevo. Resulta, pues, que también los primeros hombres, a pesar de su inocencia y pureza, conocían la insatisfacción, el sentimiento de nostalgia. Cuán lejos se hallaban los primeros hombres de haber alcanzado el supremo grado de unión con Dios, puede conjeturarse recordando el estado de perfección, que ha adquirido la naturaleza humana en el Cristo resucitado y glorioso. Sólo en el Cristo glorioso existe la naturaleza humana en el estado de perfección que desde la eternidad Dios había previsto para ella. La creación de Adán no es más que un primer paso hacia la perfección final de la naturaleza humana. Esa creación es, por consiguiente, un mero comienzo y no el fin.

d) Es para nosotros un misterio inescrutable el hecho de que el Creador no haya comenzado la Historia humana con el hombre que en Cristo ha alcanzado la perfección final, sino con Adán, que fué un hombre originalmente inocente y puro, pero todavía no consumado y, por lo tanto, sometido a la posibilidad de pecar. De la falta de la perfección final se derivaba para el primer hombre la posibilidad de saciar falsamente su sedienta nostalgia, su amor insatisfecho (véase § 144), la posibilidad de pecar, a pesar de la íntima unión con Dios y a pesar de que estaba libre de toda concupiscencia. Para que esta posibilidad de pecar del primer hombre, derivada de su situación existencial como creyente, pudiese convertirsè en pecado efectivo era necesario que ese hombre dispusiese de la capacidad de rebelarse contra Dios. Ahora bien, la Revelación nos enseña que Dios otorgó al hombre una doble capacidad, la de decidirse por el bien y la de escoger el mal. Dios no quería tener es-

clavos ni ciegos instrumentos, sino hijos libres. Por eso entregó al hombre el don de la *libertad,* el supremo y también el más peligroso entre todos los dones del orden natural. Dios se arriesgó, por decirlo así, a entregar al hombre el don supremo con que podía agasajar a la criatura que vive fuera del ámbito de su amor: la participación en su propio señorío. La Historia ha puesto de manifiesto que el don era demasiado grande y el agasajado demasiado pequeño para tal don. Conviene observar de nuevo (véase § 127) que la libertad no implica necesariamente la posibilidad de pecar. Dios mismo es la libertad en persona y, no obstante, Dios no puede pecar. Los bienaventurados viven en el cielo en un estado de suprema libertad, y tampoco ellos pueden pecar. El poder pecar es un atributo de la libertad del hombre que todavía no ha alcanzado el estado de perfección final. El problema relativo al por qué Dios dio al hombre una libertad en que podía pecar, queda convertido en el problema de por qué Dios no creó al hombre en estado de perfección final. Como ya vimos, es éste un problema que no podemos resolver en la tierra.

e) Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el hombre elevado por Dios a tal altura de por sí no hubiera incurrido en la idea de orientar su nostalgia por derroteros impíos y que le apartaban de Dios. De tal modo era Dios la realidad que le compenetraba y llenaba, que al hombre no se le hubiera ocurrido oponerse a Dios y su mandato si es que desde fuera no hubiese sido seducido a hacerlo. Es verdad que llevaba consigo la posibilidad de rebelarse contra la autoridad de Dios. Pero hasta el momento en que esta posibilidad no fue excitada desde fuera, el hombre vivió sometido a la voluntad de Dios y reconoció su autoridad. Era necesario que un *poder externo* irrumpiese en el interior del hombre para realizar en él las peligrosas e inertes posibilidades.

f) Con sencilla claridad narra la Escritura cómo ocurrió el pecado, en qué consiste éste y cuáles son sus efectos (*Gen.* 3, 1-7). La serpiente era un animal ladino e ingenioso. La serpiente se dirigió a la mujer y comenzó con ella una discusión: «¿Con que os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?» La serpiente no hace más que preguntar, pero su pregunta contiene una exageración. Tal prohibición hubiese sido, en realidad, exagerada. Ingenuamente, y con cierto orgullo, ob-

serva Eva que Dios no ha impuesto ese precepto: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir.» En este primer ataque, la serpiente no consigue perturbar la situación con la mentira que incluye su pregunta, ni logra inquietar a Eva. Pero ha entablado una conversación con la mujer y obliga a ésta a confesar que viven en un estado de limitación. La mujer misma percibe esa limitación; la serpiente se da cuenta de ello y dice a la mujer: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.» De este modo, la serpiente despierta en la mujer sentimientos de desconfianza contra Dios, contra su bondad y contra la gravedad de su amenaza. El precepto divino no ha sido inspirado por el deseo de proteger la vida del hombre; al contrario, es un producto del egoísmo y del deseo de dominar. Dios quiere privar de algo al hombre. Este puede adquirir algo infringiendo el precepto de Dios, puede alcanzar una vida más rica y perfecta, grandeza y gloria divinas. El comer del fruto del árbol prohibido proporcionará al hombre un conocimiento que Dios, envidioso y celoso, quiere reservar para sí mismo. Dios no es, pues, ni bondadoso ni fidedigno. La autoridad de Dios ha quedado socavada, y Eva, seducida por la perspectiva de una perfecta vida divina, ve que «el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él la sabiduría». Muchas veces ha visto ese árbol, pero nunca vio lo que ahora descubre en él. Eva no puede resistir la tentación. Es una pobre y loca mujer que, comiendo del árbol, espera poder alcanzar sabiduría divina. «Y cogió de su fruto, y comió, y sin replicar, también el hombre, que estaba junto a ella, participó de su pecado.» Véase el artículo «Amartano», en *Wörterbuch zum NT*, de Kittel, I, 282-88.

2. En lo que concierne al *sentido de la narración*, conviene observar que sería falso afirmar que se trata de un mito que sólo pretende explicar, en general, la realidad del pecado humano. Con imágenes vivas se describe aquí un acontecimiento histórico. La Comisión Bíblica, en una respuesta, que sin ser infalible, obliga a todos, ha declarado, con respecto a los primeros capítulos del *Génesis*, que entre otras cosas deben ser considerados como hechos históricos: «el mandamiento, impuesto

por Dios al hombre, para probar su obediencia; la transgresión, por persuasión del diablo, bajo especie de serpiente, del mandamiento divino» (D. 2123).

Prescindiendo de esto no se puede decir con seguridad en qué consistió el precepto divino y de qué modo *sucedió* el primer pecado. Algunos investigadores opinan que se trató de un pecado sexual no porque la unión carnal sea de por sí pecaminosa, sino porque o tuvo lugar antes del tiempo debido o porque se practicó con una actitud de orgullo y olvidando las imposiciones divinas. Por numerosas que sean las pruebas de carácter histórico-religioso aducidas por esta opinión, sólo con grandes dificultades puede compaginarse con los textos en que la Escritura describe la relación entre el hombre y la mujer. Con toda probabilidad puede afirmarse que el primer pecado no fué un delito sexual.

Por lo que se refiere al *proceso interno*, podremos figurárnoslo de la siguiente manera: La serpiente induce a los primeros hombres a desconfiar de Dios. Bajo la figura de serpiente se oculta Satanás mismo (véase § 124 y sigs.). Satanás se ha propuesto contrariar las intenciones divinas y corromper al hombre. Los primeros padres dejaron de creer en la palabra de Dios. La serpiente despierta en ellos deseos de ser semejantes a Dios. Como es natural, sería absurdo admitir que los padres del género humano creyeron poder borrar las diferencias que existían entre ellos, seres creados, y el Creador, puesto que sabemos que estaban dotados de elevados dones espirituales. Con gran probabilidad se puede afirmar que sólo querían vivir autónomamente, sin Dios, o que querían emanciparse de Dios para adquirir de este modo, autocráticamente, la perfección suprema. Véase J. Pinsk, *Menschheitsgestaltung in Adam und in Christus*, en *Der katholische Gedanke*, 12, 1939, 3-13. Como quiera que sea: Con argumentos fácilmente comprensibles la serpiente demuestra que la obediencia y la sumisión a Dios no es más que pura tontería. De este modo seduce a los primeros hombres a desentenderse del precepto divino. Les insinúa que de este modo llegarán a ser verdaderos señores, que podrán hacer lo que quieran, sin que nadie les diga nada, que les será posible vivir según su beneplácito y tomar en las manos las riendas de su propio destino, que podrán ser como Dios mismo dentro del ámbito de su existencia. En el primer pecado se

manifiestan, por consiguiente, las siguientes actitudes pecaminosas: *Incredulidad, orgullo, desobediencia.*

La incredulidad es la *raíz del pecado.* Ahora bien, la incredulidad misma no es más que un «no», lanzado contra Dios por el orgullo. Que es acertada la definición según la cual el primer pecado fué incredulidad, orgullo y desobediencia lo ponen de manifiesto los textos en que la Escritura define de este modo el pecado en general. La incredulidad es el pecado en cuanto tal, y es ella la que lleva al hombre a la muerte. Véase el tratado sobre la gracia. La incredulidad es orgullo y egoísmo (*Ecle.* 11, 9-13; 3, 28; 11, 30 y sigs.). «El principio de la soberbia es apartarse de Dios y alejar de su Hacedor su corazón. Porque el pecado es el principio de la soberbia, y la fuente que le alimenta mana maldades. Por eso el Señor manda tremendos castigos, y los extermina de raíz. Los tronos de los príncipes derriba el Señor, y en lugar suyo asienta a los mansos. El Señor arranca de raíz a los soberbios y planta en su lugar a los humildes» (*Ecle.* 10, 12-18). Precisamente por eso los ricos y poderosos están más expuestos al pecado (*Ecle.* 23, 27; *Mt.* 19, 23-26). El pecado es rebelión y desobediencia (*I Io.* 3, 4; 5, 17). Oposición a la voluntad de Dios (*I Io.* 3, 8). En su aspecto más fundamental, el pecado no es un mero proceso del sector moral, es algo que sucede entre el hombre y Dios. El pecado es impiedad, un «no», lanzado contra Dios, el deseo de independencia sin y contra Dios (*Lc.* 15, 18-21: parábola del hijo pródigo), idolatría (*Ez.* 16, 41), injuria de Dios, hostilidad contra Dios (*l. c.*, 42, 7). Por eso, el pecado es siempre diabólico (*I Io.* 3, 8; *Io.* 8, 34). Véase P. Heinisch, *Das Buch Genesis,* 1930, 111-23.

3. Un *problema secundario* tenemos que analizar todavía. El primer hombre tenía nostalgia de la mujer que había de sacarle de su soledad. Y precisamente ella fué para Adán la seductora, la tentadora, la corruptura. *¿Por qué se dirigió la serpiente a la mujer?* No porque sea más fácil de seducir y más inclinada a pecar, sino porque el pecado de la mujer, por surgir de ámbitos más fundamentales y profundos que el pecado del hombre, corrompe la creación entera de un modo más radical de lo que podría hacerlo el pecado del hombre (no está en contradicción con esto el hecho de que sólo el pecado de Adán y no el de Eva fué un pecado hereditario). Como quiera que todo lo que hace la mujer, debido a su más íntima cone-

xión con la creación, lo hace con más energía y radicalismo que el hombre, éste opone a las seducciones de la mujer una resistencia inferior a la resistencia que la mujer opone a las seducciones del hombre. El demonio sabía que sus perspectivas de triunfo eran mayores seduciendo a la mujer que seduciendo al hombre. Un elemento de la esencia íntima del mundo es el entregarse a Dios. En la mujer, para la cual el entregarse es algo connatural, aparece esto con toda claridad. Cuando la mujer no se entrega a Dios, sino que se busca a sí misma, el misterio de la creación queda oscurecido y desaparece el sentido profundo del mundo.

"A partir de aquí se comprende en qué consiste la prevaricación de la mujer... No se da con la esencia de esta caída si se la busca en la oposición de lo espiritual y sensual. La caída de la mujer no es una caída de la criatura hacia la tierra, sino más bien una prevaricación contra la tierra misma, en cuanto que también ésta significa lo femenino, la disposición humilde. La caída en la escena del paraíso no depende de la tentación con el dulce fruto y tampoco depende de la incitación a conocer, sino que depende del "seréis como Dios" en oposición al "fiat" de la Virgen. La caída propiamente tal se verifica en la esfera de lo religioso, siendo por eso, en sentido profundo, una caída de la mujer, no porque fué la que primero cogió la manzana, sino porque la cogió en cuanto que es mujer. La creación experimentó una caída en su substancia femenina porque prevaricó en lo religioso; por eso la Biblia atribuye con razón la mayor culpa a Eva y no a Adán. Es falso afirmar que Eva cayó por ser la más débil. La historia de la seducción demuestra que fué ella la más fuerte, superior al hombre. Consideradas las cosas cósmicamente, el hombre está en el primer plano de la fuerza, la mujer se halla en los ámbitos profundos de la fuerza. Dondequiera ha sido subyugada la mujer, no sucedió nunca por ser ella más débil que el hombre, sino por haber sido temida, conocida como más fuerte, y con razón, porque desde el momento en que el poder más fuerte no quiere ser abnegación, sino orgullo y autocracia, surge necesariamente la catástrofe. En las oscuras noticias sobre las luchas en torno el decadente matriarcado se percibe todavía el miedo que un día inspirara el poder de la mujer; a la más profunda abnegación corresponde la posibilidad del más grande fracaso. En este sentido hay que buscar el aspecto negativo del misterio que es la mujer. La mujer no es solamente por esencia y destino abnegación, sino que hasta puede ser considerada como la capacidad de abnegación del cosmos mismo; por eso su fracaso tiene un aspecto diabólico. Es cierto que la mujer no es el mal en sí y de por sí—los ángeles caídos la preceden en la caída, el demonio es masculino—, pero tiene de común con él la fuerza seductora. La seducción es orgullo y obstinación, es lo contrario de la abnegación. Lo mismo que el ángel caído es más horroroso que el hombre caído, así también la mujer prevaricadora es más terrible que el hombre prevaricador. El drama de la mujer caída ha sido grandiosamente descrito por Kleist en su *Pentesilea*. También en *Medusa* y en las *Erinias* refleja la leyenda antigua el horror que inspira la mujer prevari-

cadora; y la creencia en brujas de los siglos cristianos, por desastrosas que fuesen sus consecuencias en casos particulares, entendida en un sentido profundo, significa la rectitud del horror que inspira la mujer que ha traicionado su destino metafísico. Sólo la trivialidad con que se manifiesta hoy la caída de la mujer ya no inspira horror alguno. Porque la historia de la caída original se repite incesantemente. En un sentido profundo, la mujer es culpable de toda caída, no sólo por ser la madre en cuyo seno crecen los prevaricadores, sino también porque toda caída, también la del hombre, se realiza dentro de la esfera especialmente confiada al cuidado de la mujer. La mujer prevaricadora está al comienzo de la Historia y está también en el fin de la Historia. La forma propiamente apocalíptica del ser humano no es el hombre; la esencia de los "tiempos últimos" consiste en el hecho de que la forma del hombre desaparece por mostrarse éste incapaz de hacer frente a las fuerzas de la destrucción. Por eso el *Apocalipsis* no dice que el Anticristo es un hombre, sino que le describe diciendo que es "el animal de los abismos". El *Apocalipsis* presenta a la mujer, a la hembra, como forma apocalíptica cognoscible—"sólo la mujer que ha traicionado su destino puede representar la absoluta esterilidad del mundo, la esterilidad que necesariamente implica muerte y desolación"—(G. von le Fort, *Die ewige Frau*, 1934, 20-23). Podría expresarse esto también de otra manera: el diablo se acerca a la mujer para tentarla no porque crea que de este modo se van a realizar con más facilidad sus planes seductores, sino porque sabe que la mujer, una vez conquistada, ejercerá sobre el hombre una influencia mayor que la que el hombre podría ejercer sobre la mujer. "La esencia de la primera mujer fué hermosura, resplandeciendo en ella el esplendor de un encanto sobrenatural; Eva fue la reina de la Naturaleza y de la gracia: una perfecta creación divina. El Espíritu Santo, el Dios de la hermosura, la hizo a su semejanza, comunicándola su más precioso e íntimo don, el poder de la cercanía. De este poder se aprovecha precisamente el Tentador" (J. Weiger, *Mutter des Neuen und Ewigen Bundes*, 1930, 184).

§ 134

Las consecuencias del pecado original para Adán y Eva

Súbitamente aparecieron las consecuencias de la prevaricación. El Tridentino (D. 788; NR. 221; véase el correspondiente texto en el § 132) enumera las siguientes: pérdida de la santidad y justicia originales, la ira de Dios, la muerte temporal, el dominio del diablo y la degeneración psíquica y corporal.

1. En la Sagrada Escritura leemos: «Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones. Oyeron a Yavé Dios que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de

Yavé Dios Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yavé Dios a Adán diciendo: Adán, ¿dónde estás? Y éste contestó: Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí. ¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer? Y dijo Adán: La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí. Dijo, pues, Yavé Dios a la mujer: ¿Por qué has hecho eso? Y contestó la mujer: La serpiente me engañó y comí» (*Gen.* 3, 7-13).

Adán y Eva esperaban que al infringir el mandato divino obtendrían súbitamente autonomía absoluta, supresión del señorío divino, enriquecimiento y perfección absoluta de la vida y que hasta serían semejantes a Dios. Pero en realidad perdieron la unión y semejanza con Dios, perdiendo así también el mayor tesoro que poseían. Con horror constataron que no les quedaba más que la pobreza de su humanidad autónoma. Se habían propuesto sorprender los pensamientos de Dios. Y efectivamente: se les abrieron los ojos. Pero el conocimiento obtenido era totalmente distinto del que habían esperado adquirir. Vieron que estaban desnudos. No fué un conocimiento libertador, sino un conocimiento que les encadenaba y oprimía. El esplendor divino de que antes estaban revestidos sus cuerpos desapareció súbitamente. Nada cubría el misterio de su corporeidad. Estaban el uno frente al otro completamente desnudos (véase § 129) y les daba vergüenza. Por eso se pusieron a coser hojas de higuera, para hacerse con ellas un vestido. Era un sucedáneo malo del vestido paradisíaco que habían perdido, tratando Adán y Eva de encubrir el misterio de su yo con los medios que les ofrecía la tierra. Antes del pecado no necesitaban ocultar nada el uno al otro, pues sus cuerpos y el misterio de la personalidad que en ellos se revelaba estaban revestidos de la gloria de Dios. La inocencia de la presencia mutua se fundaba en la inocencia ante Dios. Después del pecado desaparecen la seguridad y la ingenuidad. Con el sentimiento de la culpa aparece el sentimiento de la vergüenza. En sus miembros experimentan la ley de la carne. Ahora saben lo que habían deseado saber: en qué consiste el bien y el mal. Pero se trata de un saber doloroso: saben que son pecadores. Por eso temen la cercanía de Dios. No pueden soportar ni su mirada ni su palabra. Tratan de ocultarse. Adán y Eva se estremecen cuando el movimiento de las ramas en el jardín les anuncia la presencia de Dios. Saben que han

pecado, que se han hecho culpables. El orgullo y obstinación con que se rebelaron contra Dios quedan convertidos en miedo y terror.

El orgullo humano de Adán y Eva tiene que comparecer ahora ante el tribunal del Dios justiciero y que exige responsabilidades. Los dos pecadores tratan de disculparse. Adán atribuye a Eva toda la culpa. Hasta parece percibirse un reproche contra Dios en sus palabras: «La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí.» Y la mujer, de su parte, acusa a la serpiente. El hombre no quiere cargar con la responsabilidad de su pecado. Pero en vano tratan Adán y Eva de disculparse. La palabra justiciera de Dios recae sobre Adán, sobre Eva y sobre la serpiente: «Dijo luego Yavé Dios a la serpiente: Por haber dicho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal. A la mujer le dijo: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces, parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará. A Adán le dijo: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: No comas de él; por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás» (*Gen.* 3, 14-19).

2. Resulta, pues, que al pecar los primeros hombres experimentan que se *han apartado de la fuente de la paz y de la fuerza, de la alegría y del amor, de la plenitud vital y de la seguridad existencial.* Las consecuencias aparecen en el dualismo que experimenta la esencia propia, en la oposición entre el yo y el tú, entre el hombre y el animal, entre el hombre y la tierra. Adán y Eva quedan sujetos a las eventualidades del hambre, de la desnudez y del vivir errantes. En el apartamiento de Dios no hay para el hombre ni satisfacción, ni dignidad, ni patria. Resulta, pues, que el no, lanzado contra Dios, es un no que afecta la dignidad y grandeza humanas. La pérdida de Dios es una pérdida del ser propio. La manifestación más sensible del apar-

tamiento de Dios, fuente de la vida, es la *muerte* corporal (*Gen.* 3, 22 y sigs.).

En definitiva, es el hombre mismo quien se ha condenado a morir. En su condenación Dios no hace más que confirmar la pena que el hombre se ha impuesto a sí mismo. La muerte pone de manifiesto que en la lejanía de Dios, que es la vida, el hombre no puede sino morir. No obstante, Dios aplaza la ejecución de la pena de muerte, ofreciendo al hombre la ocasión de expiar su culpa mediante las penalidades y sufrimientos de la vida.

Lo que perdieron los dos primeros hombres fue una pérdida definitiva. Los dos fueron arrojados del paraíso, sin poder jamás entrar de nuevo en él. «Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes. Hízoles Yavé Dios a Adán y su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Díjose Yavé Dios: He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre. Y le arrojó Yavé Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado. Expulsó a Adán, y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida» (3, 20-24).

Con los medios de expresión y las imágenes que le ofrecían al autor de este texto el tiempo en que vivió y la cultura de su tiempo, describe que para el hombre ha terminado para siempre la vida de paz y tranquilidad, de seguridad y plenitud. Los querubines son seres superiores que anuncian la presencia de Dios. Son los centinelas del santuario en el cual nadie puede entrar sin el debido permiso. «La espada flameante» es la espada de la venganza divina, un símbolo de su juicio condenatorio (véase *Is.* 34, 5; *Ier.* 46, 10; *Sof.* 2, 12; *Ez.* 21, 13 y sigs.). La espada simboliza la cercanía de Dios, la cual es al mismo tiempo juicio y gracia (véase *Zac.* 2, 9; *Gen.* 3, 2).

3. La historia de la expulsión del paraíso es, por consiguiente, una descripción simbólica del apartamiento de Dios y de la sumisión del hombre a las penalidades de una vida de miseria y destierro. Muchos Santos Padres afirman que Dios arrojó a Adán y Eva del paraíso después de haberlos concedido la gracia del arrepentimiento que expía los pecados. Es bien probable hiciesen penitencia y alcanzasen la salvación que perdieron con su pecado de obstinado orgullo. Dios hace una promesa a Adán

y Eva, aplaza el momento de la muerte y les da un vestido algo mejor que las hojas de higuera con que los infelices habían cubierto su desnudez. Todo esto demuestra que Dios es clemente para con los hombres.

§ 135

Realidad y naturaleza del pecado original

El pecado original manifiesta la estructura fundamental de la existencia humana, teniendo por eso gran importancia para la vida de la fe. El pecado, una vez cometido, no pasa a ser una realidad pasada y acabada, sino que sigue siendo perenne realidad presente. Se halla al comienzo de la historia humana y determina su desarrollo, dentro del cual no es un mero acontecimiento pasajero e indiferente, sino una fuerza estructurante. El pecado tiene una importancia histórica universal. En la acción de los dos primeros hombres se realiza un misterio, el misterio del pecado de la humanidad. Es verdad que el pecado fué una acción singular y personal de esos dos primeros hombres de la que debían cargar con su responsabilidad. Pero ellos realizan el apartamento de Dios en la naturaleza humana. Cuando se cometió el pecado humano la naturaleza y género humanos sólo existían en Adán y Eva. Cuando Adán y Eva se rebelaron contra Dios y su existencia divinizada, el género humano entero realizado en Adán y Eva tomó parte de esta rebelión. De este modo quedó comprometida la naturaleza humana en la caída. Después del primer pecado existe en el estado de caída, de prevaricación. Este estado durará hasta el fin de los tiempos, pues de siglo en siglo esa naturaleza será lo que hizo de sí misma al negar a Dios en el pecado. El estado que se deriva de la negación original de Dios ha sido denominado pecado hereditario.

Existe un pecado hereditario, es decir, un pecado, que desde Adán y Eva ha pasado a todos sus descendientes, exceptuando la bienaventurada Virgen María. El pecado hereditario es un verdadero pecado, aunque no sea una acción pecaminosa, sino un estado pecaminoso habitual. Se da en todos y cada uno de los hombres a causa de su procedencia de Adán. Dogma: Véase el segundo Concilio de Mileto, que fué confirmado por el Papa

Inocencio I, y el Concilio de Cartago, D. 102; el segundo Concilio de Orange, 529, D. 174 f., y, asimismo, el Concilio de Trento (texto en el § 132).

Naturaleza del pecado original

I. Para apreciar debidamente la trascendencia y sentido de este dogma conviene determinar, en primer lugar, en qué consiste la *esencia del pecado hereditario.*

1. Aunque sobre este punto ni la Iglesia ni la Revelación hayan expuesto nociones absolutamente claras y determinadas de las descripciones relativas al estado en que el hombre vive libre del pecado hereditario, se pueden deducir conclusiones relativas a la esencia de ese pecado. De la existencia exenta de pecado hereditario se dice que es una existencia de santidad y de justicia, participación en la vida y gloria de Cristo y en la vida del Dios trino, amistad con Dios, existencia «en» Cristo, existencia de Cristo «en nosotros», orientación hacia Dios mediante Cristo en el Espíritu Santo. Todas estas realidades le faltan al hombre, que tiene el pecado hereditario aún no regenerado. El pecado hereditario es, por consiguiente, un estado en el cual el hombre no existe con una existencia de santidad y justicia, y no participa en la vida y gloria del Dios trino. Es cierto que también el hombre, hereditariamente pecador, queda unido de algún modo con Dios. Nada ni nadie puede existir si no existe bajo la protección del amor divino. Ni siquiera los condenados se hallan tan alejados de Dios que no sea Dios mismo el que los mantiene en la existencia. Dios es el fundamento de la existencia del condenado con su irrevocable «no» lanzado contra Dios, su absoluta soledad y su eterno y definitivo no acabarse. ¡Un mundo lleno de contradicciones! Al hombre afectado por el pecado hereditario, no le falta la unión con Dios en cuanto tal, sólo carece de aquella unión con Dios que garantiza la participación en la vida del Dios uno y trino. No existe en el espacio vital interno de Dios, sino en recintos exteriores, por decirlo así. Le falta la unión sobrenatural con Dios (véase §§ 114-117). No ha sido admitido en los abismos del amor divino que se manifiesta en las tres Personas divinas. Le falta la «gracia santificante». Conviene no subestimar la importancia tras-

cendental de esta gracia, diciendo que la unión natural con Dios es ya bastante y suficiente. Dios ha querido que sólo la unión sobrenatural con El sea para nosotros verdadera fuente de salvación y bienaventuranza. Sólo esa unión es verdaderamente perfección, acabamiento, «cielo». El que no consigue alcanzar tal unión, experimentará que su vida es una existencia de extrema y absoluta perdición (infierno). Queda reservado para Dios el derecho de determinar en qué modo hemos de estar unidos con El para obtener nuestra salvación. Y precisamente porque Dios ha decretado que el hombre ha de estar unido con El sobrenaturalmente, la *falta de tal unión es pecaminosa*, puesto que se opone a la voluntad del Señor.

Repitámoslo una vez más, el pecado hereditario no es una acción pecaminosa, sino un estado pecaminoso que se deriva de la primera acción pecaminosa de la Historia. Es la inversión de la unión sobrenatural con Dios. Es un estado de existencia donde falta la vida sobrenatural divina, la cercanía y presencia directa de Dios.

Esta interpretación de la esencia del pecado original, defendida por la mayor parte de los teólogos *(opinio communior)*, ha sido elaborada cada vez con mayor claridad por la Teología postridentina, a base de determinadas enseñanzas del Concilio de Trento, habiendo servido de punto de partida una explicación de San Anselmo de Canterbury (pecado hereditario es la falta culpable de la justicia original comunicada por Dios a toda la humanidad en Adán), ulteriormente desarrollada por Santo Tomás. Puede aducir en su favor enseñanzas de los *Padres Griegos*, los cuales acentúan sobre todo la pérdida del Espíritu Santo y de la gracia divinizante. La doctrina de los Padres Latinos, sobre todo la de San Agustín, destaca especialmente la concupiscencia. Con razón ha sido interpretado San Agustín de la siguiente manera: según él, debido a la unión con Adán, la *concupiscencia* es considerada como una culpa en las personas no bautizadas, y esa concupiscencia es el pecado hereditario; la concupiscencia que sigue subsistiendo en el bautizado no puede ser considerada como culpa, pero es ella la que impide el desarrollo del amor puro a Dios. No obstante, también en San Agustín se encuentran pasajes a los cuales puede hacer referencia la *opinio communior* de la Teología moderna. Porque San Agustín declara que la concupiscencia es pecado sólo en cuanto que se deriva del pecado e incita a pecar. Bajo la influencia de la tradición agustiniana, sin duda alguna, Jerónimo Seripando, general de los agustinos, expuso en el Concilio de Trento que la concupiscencia constituye la esencia del pecado hereditario. Según él, puede decirse de algún mbdo *(aliqua ratione)* que la *concupiscencia* es *pecado*, aunque no según la amplitud total de su concepto. La concupiscencia es consecuencia y castigo del pecado original y, al mismo tiempo, causa y raíz de numerosos pecados y su mera existencia, que se manifiesta en múltiples inclinaciones inconscientes, impide el cumplimiento perfecto de la ley. A diferencia de lo que sucede con

otras muchas consecuencias del pecado original, no es meramente castigo; por ser fuente y aliciente de numerosos pecados particulares desagrada a Dios y presenta por eso un aspecto pecaminoso. También su presencia en Cristo hubiese desagradado a Dios; por eso Cristo vivió libre de toda clase de concupiscencia. La causa del desagrado divino se debe al hecho de que la concupiscencia es la raíz permanente de numerosos pecados, y no una mera potencia natural de por sí indiferente, como otros enseñaron en el dicho Concilio. La concupiscencia es un desorden humano que Dios repudia, manifestándose en la intensidad de las bajas pasiones y en la oposición contra el Espíritu Santo. En cuanto tal es un continuo peligro para la moralidad, aun para la del justo. Es ella la que le obliga a luchar contra el mal con todas sus fuerzas y también le preserva de enorgullecerse por lo que ha hecho hasta ahora. La doctrina de Seripando se distingue esencialmente de la de Lutero y Calvino, ya que, según él, la concupiscencia no es un pecado propiamente tal. El Concilio de Trento ha definido que la concupiscencia habitual no es pecado en sentido propio y estricto. Según sus decisiones, el bautismo limpia al hombre de todo lo que es verdadera y propiamente pecado" (D. 792), apoyando sus enseñanzas sobre *Rom* 8, 1, donde San Pablo afirma que "no hay condenación alguna para los que son de Cristo Jesús". Si el apóstol llama *pecado* a la concupiscencia que queda después del bautismo (*Rom.* 7, 17, 20), no quiere decir con ello que tal concupiscencia es real y verdaderamente pecado, sino una consecuencia del pecado que induce a pecar (D. 792). H. Jedin, *Girolamo Seripando*, I, Wurzburgo, 1937, 355-58.

Muchos teólogos tratan de defender la doctrina agustiniana relativa a la perversa concupiscencia considerada como pecado hereditario afirmando que tal concupiscencia no es la esencia del pecado hereditario, pero sí uno de sus elementos esenciales. El pecado hereditario consiste *formaliter* en la falta pecaminosa de la gracia santificante, conceden ellos, y *materialiter* consiste en la existencia de una desordenada concupiscencia. Esta definición del pecado hereditario, sostenida también por Santo Tomás, no carece de cierta probabilidad. Según ella, la concupiscencia pertenece a la esencia de lo que se llama pecado hereditario. La concupiscencia se convierte en pecado propiamente tal por el hecho de que afecta a un ser que vive en un estado de culpable apartamiento de Dios.

2. La idea de pecado hereditario entendido de este modo se opone tanto a las teorías según las cuales tal pecado es *más que una mera privación*, como a las que afirman que no es *ni siquiera una privación*. Erróneamente enseñan *lo primero* los que dicen que el pecado hereditario es un germen pecaminoso y malo, una especie de substancia pecaminosa o de substancia venenosa. Según ellos, el pecado no es una privación o defecto que afecta las relaciones de la naturaleza humana, que es en su esencia buena, por haber sido creada por Dios; el pecado afecta a la naturaleza misma. La naturaleza entera ha quedado corrompida hasta en lo más profundo de su esencia. Todo lo que no es Dios, por el mero hecho de no serlo, es de por sí pecado e impiedad.

Muy próximo a esta doctrina se halla Lutero, según muchos de los expositores protestantes y la mayor parte de los católicos. En el hombre afectado por el pecado hereditario no hay disposición alguna que le incline a temer a Dios y confiar en El, ni capacidad alguna en virtud de la cual pueda conocer a Dios y amar lo bueno. Ese hombre no puede decidirse en pro de Dios, más aún, ni siquiera es capaz de oír el llamamiento divino. Lo único que puede hacer Dios es empujarle, como es empujada una piedra o un tarugo de madera. El hombre caído es esencialmente malo, perverso, egoísta y orgulloso. No dispone de la libertad necesaria para querer el bien, sólo tiene inclinaciones malas. Sus entrañas están corroídas por el mal, por la desordenada concupiscencia que Lutero, con frecuencia, identifica con la concupiscencia sexual. Según otra interpretación, más acertada, a nuestro parecer, Lutero no niega al hombre afectado por el pecado hereditario la capacidad de hacer obras buenas, de ser caritativo y justo dentro de su estado general de perdición; sólo le niega la capacidad de operar *activamente su salvación*. Lutero niega que el hombre afectado por el pecado hereditario pueda redimirse a sí mismo, pero no niega que ese hombre, mediante la misericordia de Dios, pueda cooperar activamente. En tal sentido debe entenderse su afirmación según la cual tal pecador se comporta sólo pasivamente *(mere passive se habet)*. Aunque el Concilio de Trento (sesión 6, canon 4, D. 814) condena la doctrina según la cual el hombre hereditariamente pecador "*velut inanime quoddam nihil agere mereque passive se habere*", conviene observar que esta interpretación de Lutero no reproduce exactamente la doctrina del Reformador, aunque se encuentren en sus obras expresiones parecidas. El que la doctrina de Lutero haya podido ser erróneamente interpretada se debe al hecho de que las fuentes de sus convicciones no son enseñanzas bien elaboradas, sino confesiones religiosas espontáneas. Véase H. v. Campenhausen, *Luther. Die Hauptschriften*, Berlín, sin año. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnis-Schriften*, 1940. Ulteriores explicaciones en el tratado sobre la Justificación.

Möhler escribe lo siguiente sobre la doctrina luterana (*Symbolie*, § 6): "Nosotros nos permitimos exponer las siguientes observaciones sobre la doctrina luterana relativa al pecado original. No se puede dudar que es sumamente loable la actitud de donde han surgido estas enseñanzas: han sido inspiradas por el sentimiento de la profunda miseria humana, de la inclinación general al pecado y de la necesidad de redención, y se proponen mantener vivo este sentimiento. Reconozcamos esto sin reserva alguna; pero no menos cierto es que dichas doctrinas sólo obtienen su finalidad allí donde no surge el poder del pensamiento y donde inconscientemente se cede a las imposiciones de oscuros sentimientos. Porque se olvida que, después que Dios ha practicado en el hombre tal operación mecánica, pues eso es la destrucción violenta de la capacidad psíquico-natural, destrucción que se halla en contradicción con el pensamiento racional y más aún con el pensamiento cristianamente iluminado, y que despoja al hombre de su excelencia ético-religiosa, de lo que en verdad y efectivamente le distingue de los animales, después de tal operación, repito, ya no se puede hablar de pecado, desde Adán hasta Cristo, y todo el mal moral queda convertido en un mal físico. Pues, en efecto, ¿cómo podría pecar el hombre que no puede tener la más oscura noción de Dios y de su propio destino, que ni siquiera posee la capacidad de querer el bien y carece de libertad?

Puede enfurecerse, puede asolar y destruir, pero sus acciones tendrán que ser consideradas como actos de un animal furioso. La segunda observación que se nos ocurre es la siguiente: que debido a la exageración, inmediatamente después que los suyos hubieron reconocido que era insostenible, necesariamente tenía que surgir otra especie de exageración. De un extremo se pasó al otro, del que afirma que a consecuencia del pecado de Adán se han extinguido en el género humano todos los buenos gérmenes, todos hasta la última y más pequeña huella, al que afirma que también ahora el hombre ve el mundo, en todo sentido, del mismo modo que lo vio el hombre original. Tan pronto como se agrietó el dique de sentimientos fuertes pero oscuros en demasía, no hubo nada que fuese capaz de evitar el derrumbamiento de la doctrina relativa al pecado original, puesto que tal doctrina había sido inspirada, en realidad, por sentimientos en extremo confusos, sin que se permitiese la cooperación e influencia de ninguna actividad espiritual superior."

No lejos de la primera interpretación de Lutero se halla la doctrina según la cual la existencia individual del yo humano es ya de por sí un pecado. Para destruir el pecado, habría que suprimir la individualidad, haciéndola desembocar en la Unicidad, que es Dios. La voluntad particular sería, de acuerdo con esa teoría, la expresión natural y esencial del yo, de la existencia individual. El pecado no se hallaría en la decisión libre y responsable, ni en el estado de apartamiento de Dios provocado por esa decisión, sino en el ser finito y limitado en cuanto tal. La existencia misma es por sí culpa (Baaders Schilling; bajo otro aspecto, Heidegger).

3. Si las teorías hasta ahora expuestas pecan *exagerando* la trascendencia del pecado original (hereditario), hay otras que pecan por no atribuirle *importancia alguna*. Según ellas, tal pecado no es algo propio y peculiar del hombre, sino un mero mal efecto causado por el mal ejemplo del primer hombre. Estas doctrinas sólo tienen en cuenta la acción pecaminosa de Adán y pierden de vista el misterio que esa acción implica. Pelagio, un monje británico de elevada moralidad, convirtió sus experiencias individuales en norma según la cual determinó cuál es la situación de la humanidad entera. Según él, el hombre no nace en una situación de lejanía divina. En lo esencial, después del pecado, el hombre se encuentra en el mismo estado en que vivió Adán antes del pecado. La salvación y condenación dependen exclusivamente de la decisión personal de los individuos. El pelagianismo, inspirado por la inclinación del corazón humano a confiar en su propia fuerza, olvida que la salvación

es un don sobrenatural de Dios, un don que no puede ser conquistado ni sustituído por esfuerzos humanos, y olvida también que los esfuerzos personales sólo tienen valor redentor, a condición de ser ejecutados por el yo sobrenaturalmente elevado, de modo que es Dios el que ejecuta los acontecimientos bajo el umbral de nuestra conciencia. El pelagianismo sigue subsistiendo en todos los sistemas en que se afirma que la naturaleza humana es de por sí buena y no está corrompida, de modo que toda maldad y perversión son debidas a la mala educación y a otras influencias por parte del mundo ambiente (expresa esto del modo más radical Rousseau; véase el tratado sobre la gracia).

Algunos teólogos afirman que el pecado original no es más que la acción pecaminosa de Adán moralmente subsistente. Esta opinión, defendida por teólogos de la escuela escotista en el Concilio de Trento, subestima la importancia de tal pecado. En cuanto que es un acontecimiento histórico, el pecado de Adán pertenece al pasado; pero en cuanto que Dios se lo atribuye a todo el género humano, sigue subsistiendo moralmente.

La realidad del pecado original

II. Después de haber tratado de esclarecer la esencia del pecado hereditario, vamos a ocuparnos de nuevo de su realidad.

1. El pecado hereditario existe, efectivamente, en cada uno de los hombres desde el momento en que comienzan a existir. El AT habla en general del hombre pecador, pero no habla nunca con toda claridad del pecado hereditario. Sólo a la luz de la gloria de Dios, que resplandece en Cristo, se destaca con toda claridad la profunda perdición del hombre. Cristo mismo acentúa el pecado de los hombres, sin hablar directamente del pecado original.

La enseñanza del Magisterio docente de la Iglesia se apoya sobre los textos en que San Pablo (*Epístola a los romanos*) describe la situación histórica en que se halla la humanidad después de la venida de Cristo. Los mismos pasajes describen con tonos sombríos la situación precristiana. Para comprender debidamente el testimonio de San Pablo, conviene tener en cuenta que ese testimonio es ante todo una exaltación del amor

y de la gracia de Dios. La palabra pecado queda entretejida en los párrafos en que San Pablo da gracias a Dios por la redención. Sólo habla del pecado a fin de que en ese oscuro transfondo resplandezca con mayor esplendor la gloria del amor divino. El testimonio de San Pablo no está inspirado por un morboso sentimiento del pecado, sino por los sentimientos de júbilo y agradecimiento de quien ha sido sacado por Dios del abismo del pecado y que ahora contempla horrorizado la terrible inmensidad de ese abismo. «Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque, si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación. Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Porque hasta la Ley había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el pecado, no existiendo la Ley, no era imputado. Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán, que es tipo del que había de venir. Mas no es el don como fué la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos. Y no fué el don lo que fue de la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación, mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación. Si, pues, por la transgresión de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos. Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, para que como reinó el pecado

por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo Nuestro Señor» (*Rom.* 5, 8-21).

El contenido de esta *comparación entre Adán y Cristo,* que no tiene nada que se le parezca ni dentro ni fuera de la Escritura, se puede explicar y describir de la siguiente manera: El apóstol pretende establecer una distinción entre la nueva vida creada por Cristo y el estado de muerte anterior a la venida de Cristo. Su finalidad primordial es anunciar la salvación asegurada en Cristo. En Cristo hemos recibido vida y gracia. Para confirmar en sus lectores la convicción de que hemos sido redimidos por Cristo, San Pablo compara la obra salutífera de Cristo con la obra de perdición de Adán. Por la transgresión de Adán entró en el mundo la condenación, por la obra redentora de Cristo vino al mundo la salvación. En Cristo son reconciliados los hombres con Dios, se hacen copartícipes de la santidad y justicia y entran en el torrente de vida divina que corre por Cristo. Esto significa el fin del pecado y de la muerte. Cristo ha quebrantado el poderío de estas fuerzas. Bajo su influencia se hallaban todos los hombres. Que Adán había sido la causa de la perdición, eso lo sabían bien los lectores del AT (*Gen.* 3; *Ps.* 50, 7; *Job* 14, 4). Eso mismo creía la teología de los judíos contemporáneos. Con Adán ha entrado el pecado en el mundo a modo de poder tiránico. En su compañía llegó un terrible déspota, la muerte, que no perdona a hombre alguno. «En la Epístola a los romanos, San Pablo habla del pecado como si fuese una persona activa, como si fuese un poder diabólico. El pecado ha entrado en el mundo con terrible acompañamiento (5, 12), domina al hombre por medio de la muerte (5, 21), todos están sometidos a El (3, 9), son como esclavos vendidos al pecado (7, 14). El pecado domina en el cuerpo del hombre irredento (6, 2), habita en el hombre (7, 17, 20), tiene establecido un orden sombrío y su ley propia (7, 23, 25). La muerte es su soldada (6, 23), obra en el hombre concupiscencia (7, 8), seduce y mata mediante la Ley de Moisés, que es de por sí santa (7, 11, 13)» (Kuss, en su comentario del pasaje en cuestión).

¿Cómo ha podido tener lugar tal perdición y surgir este estado de total dominio del pecado? No a causa de pecados personales, sino debido a la ación de Adán. A modo de torrente desbordado, el pecado de Adán arrastra a todos, y por eso todos son pecadores ante Dios. La teología judaica contemporánea no opinaba lo mismo. También ella deriva de Adán la perdición

del mundo. Pero al mismo tiempo declara que cada uno de los hombres es responsable de su destino. En correspondencia con ello, podemos leer en el *Apocalipsis de Baruc* (1, 54, 15): «Porque aunque Adán ha pecado primero y ha traído a todos la muerte, no obstante, también en lo que respecta a los que proceden de él, cada uno de ellos se ha preparado a sí mismo el tormento futuro y cada uno de ellos ha escogido para sí mismo los honores futuros. Así, pues, Adán es solamente causa para sí mismo, y en cuanto a nosotros todos, cada hombre es para sí mismo causa» (ideas semejantes se hallan en *IV Esdras* 3, 25 y sig.; 7, 45-48). También San Pablo está convencido de que todos los hombres han pecado. No obstante, Adán es la única causa de la muerte. Todos los demás hombres han quedado sometidos al imperio de la muerte en cuanto que participan en el pecado de Adán. La traducción que la Vulgata ofrece de *Rom.* 5, 12, «in quo=en el cual» (Adán), todos han pecado, atestigua directamente que todos los hombres han pecado en el pecado de Adán. No obstante, se ha ido generalizando la convicción de que la expresión griega *eph ho* tiene un sentido causal y no relativo, de modo que habría que traducir: porque todos han pecado. Por consiguiente, el tenor literal de *Rom.* 5, 12, no expresa formalmente la idea de pecado hereditario. A pesar de ello, del contexto se deduce con toda claridad la idea de que todos han pecado en Adán. La muerte es, según San Pablo, una consecuencia del pecado. En ella se manifiesta el estado pecaminoso del hombre. Ahora bien, la muerte reinó sobre el hombre también en los tiempos que precedieron a la Ley, en la época premosaica. En esa época no pudo ser castigo de pecados personales, ya que entonces no existía la Ley de la muerte. Además, es cosa segura que también los justos que vivieron en dichos tiempos tuvieron que morir. Resulta, pues, que la muerte tiene que haber sido causada por otra clase de culpa. Si no fue una culpa personal, tuvo que ser la culpa heredada de Adán, la culpa hereditaria.

La *Ley* contribuyó a destacar más la desventurada situación del hombre. La Ley es de por sí justa, santa y buena (*Rom.* 7, 12 y sig.), a pesar de ello, contribuyó a poner de manifiesto el estado pecaminoso del hombre sometido a sus preceptos. Porque muchas acciones cuya cualidad pecaminosa era desconocida antes de la Ley, a partir de ésta tuvieron que ser consideradas como pecado, siendo también pecado su ejecución. Por otra parte, la Ley, con sus numerosos preceptos y prohibicio-

nes, aumentó la tendencia del hombre a rebelarse, de suerte que no solamente se cometieron nuevos pecados, sino que, además de cometerse pecados nuevos, los antiguos presentaron un aspecto de abierta rebeldía. Véase J. Sickenberger y Kuss en sus comentarios del texto en cuestión, y, asimismo, J. Bonsirven, S. J., *Exégèse rabhinique et exégèse Paulinienne*, París, 1939. Idem, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, 2 vols., París, 1935. Idem, *Les idées juivesau temps de Notre-Seigneur*, París, 1934. H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munich, 1926, 226-29.

2. De entre la abundante bibliografía patrística vamos a transcribir aquí los siguientes pasajes: Orígenes: (*Leviticus* 8, 3): «Cada una de las almas que nacen en la carne está manchada por la suciedad del pecado y de la maldad... A esto podemos añadir que es ésta la razón por la cual la Iglesia administra a los niños el bautismo, el cual se administra para perdonar los pecados. Pues si en los niños no existiese nada capaz de ser perdonado, sería superflua la gracia del bautismo» (véase Leo v. Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 138). En su escrito contra Juliano (2, 10), San Agustín hace referencia a la tradición eclesiástica: «Ireneo, Cipriano, Hilario, Ambrosio, Gregorio, Inocencio, Juan (Crisóstomo), Basilio, santos presbíteros y célebres expositores de los Libros Santos, a los cuales añado el nombre del presbítero Jerónimo—para no hablar de los que todavía viven—todos afirman que todos los hombres se hallan en la sucesión de generaciones del pecado hereditario, con excepción de Aquel a quien la Virgen ha concebido fuera de la ley del pecado opuesto a la ley del espíritu. Mantuvieron las doctrinas que encontraron en la Iglesia: han enseñado lo que aprendieron; lo que recibieron de los padres se lo transmitieron a los hijos.» San Gregorio de Nisa (*Gran Catecismo*, cap. 5, sección 2-4; BKV, 12-15): «Dios..., que es la Palabra, la Sabiduría, la Fuerza..., es el creador de la naturaleza humana. No fue impulsado por la necesidad a crear la naturaleza, sino que creó este ser vivo impulsado por su amor desbordante. Porque la luz de Dios no habría de quedar desaparecida, su gloria habría de tener un testigo, su bondad alguien que pudiese gozarla..., y así como el hombre entró en la existencia para tomar parte en los bienes de Dios, así también debía estar de tal modo organizado que pudiese ser

capaz de esta participación... Gracias al resplandor que hay en El, el ojo está en relación con la luz y puede atraerla hacia sí mismo porque es semejante a ella: del mismo modo era necesario que en la naturaleza humana se derramase algo que fuese semejante a Dios, para que mediante esta relación pudiese desear aquello con lo cual estaba emparentada... Por eso fue adornado el hombre con vida, razón y sabiduría, y con todos los dones dignos de Dios, de un modo extraordinario, para que mediante todo esto tuviese deseo de (Dios en cuanto) su semejanza... Como quiera que a la naturaleza divina... pertenece también la eternidad, tampoco este bien podía faltar totalmente en el equipaje de nuestra naturaleza, antes bien, debería poseer la eternidad, y de este modo sería capaz de conocer lo que está por encima de ella y de desear al Dios eterno. Todo esto expresa el texto sobre la creación del mundo, cuando resumiéndolo todo en una palabra dice que el hombre fué creado «según la imagen de Dios». Pero alguien aquí podría protestar contra nuestras explicaciones, alguien que observando el presente pensase... que el hombre, evidentemente, no posee todos estos bienes, sino más bien lo contrario. ¿Dónde está la semejanza divina del alma, dónde la salud del cuerpo, dónde la eternidad de la vida? La corta duración de nuestra vida, enfermedades, debilidad, dolores de toda clase, tanto corporales como del alma..., todo esto puede oponerse a lo que arriba se dijo del hombre. Pero... Aquél, que había creado al hombre para que participase en sus bienes, que había puesto en la naturaleza el germen de toda hermosura..., no quiso privarnos del más noble y precioso, entre todos esos bienes, quiero decir, del bien de la autodeterminación y la libertad de la voluntad... De este modo, la participación en aquellos bienes había de ser premio y corona de la virtud. ¿Cómo se explica, preguntarás tú, que el hombre, tan generosamente agraciado con tantas riquezas, cambió el bien por el mal? Lo mismo que alguien en medio de la luz del sol cierra los párpados y sólo ve tinieblas, así el demonio quiso mirar hacia el bien y miró lo contrario: la envidia... Después que hubo dado entrada a la envidia..., y quedó inclinado hacia el mal, se despeñó, como una piedra que cae desde lo alto de una cima..., desprendido del bien..., de por sí, empujado por el propio peso hasta la frontera del mal; y el espíritu que había recibido del creador... lo convirtió en auxiliar para idear planes malvados; lleno de engaño y falsedad sedujo al hombre y

le convenció, hasta convertirle en asesino y verdugo de sí mismo... En el mismo deseo del hombre entremezcló el mal, consiguiendo de este modo la extinción de la bendición divina... Y ahora apareció lo contrario en su lugar: en lugar de la vida..., la muerte; la debilidad en lugar de la fuerza; la maldición en lugar de la bendición; la vergüenza en lugar de abierta generosidad... Por eso se halla actualmente el hombre en una situación desventurada.»

3. Según las descripciones de San Pablo, el hombre queda apartado de Dios sólo en virtud del pecado de *Adán*. Si sólo *Eva* hubiese pecado, no habría pecado hereditario. La razón de ello puede consistir en el hecho de que el hombre, más que la mujer, se halla al principio de la Historia humana, resumiendo en sí mismo a todo el género humano futuro; la razón de ello puede consistir también en el hecho de que el hombre representa el sector de la publicidad, mientras que la mujer representa y guarda el misterio del ocultamiento divino.

§ 136

Las consecuencias del pecado hereditario

Conviene establecer una rigurosa distinción entre el pecado original o hereditario y las consecuencias de ese pecado. Como consecuencia del pecado, el hombre, la humanidad entera, vive en un estado malo, deficiente (Concilio de Orange, D. 174; véase el texto del Concilio de Trento § 132).

A diferencia de lo que sucede con el hombre inocente, el hombre hereditariamente pecador ha dejado de ser una aparición de Dios, en él ya no se refleja Dios. El empeoramiento producido por el pecado comprende dos órdenes, según la teología escolástica: *pérdida de los bienes sobrenaturales y debilitamiento de las fuerzas humanas naturales.*

1. *La pérdida de los bienes sobrenaturales* implica la falta de la vida divina, de la unión y semejanza sobrenaturales junto con las realidades y valores concomitantes (falta de la «gracia

santificante», de las virtudes divinas, de los auxilios de la gracia benévolamente concedidos por Dios al hombre; véase el tratado sobre la gracia), así como la falta de los valores preternaturales con que había sido perfeccionada la naturaleza humana antes del pecado (inmortalidad, impasibilidad, falta de la desordenada concupiscencia).

a) Aun cuando la falta de la vida divina, es decir, la muerte espiritual, haya sido considerada como esencia del pecado original (§ 135), puede ser considerada también como *consecuencia de ese pecado*. En cuanto que designa la acción del hombre que se aparta de Dios, constituye la esencia del pecado original. Es un castigo, una consecuencia del pecado, en cuanto que Dios reacciona ante el apartamiento del hombre, apartándose, a su vez, de éste, oponiendo un no divino al no humano. La Escritura llama ira de Dios al no divino lanzado contra el hombre. El hombre destituído de la gracia es un hijo de la ira (*Eph.* 2, 3), pero de una ira que no olvida nunca el amor, que rechaza al hombre pecador sólo para conducirle a un estado de santidad y justicia (*Rom.* 11, 32). Es la ira del amor, que no puede tolerar que el hombre viva míseramente pudiendo vivir una vida de plenitud.

El hombre pecador ha perdido a Dios. El vivir lejos de Dios es, según San Pablo, vida de la *carne*. El hombre que impulsado por orgullo satánico quiere vivir autónomamente, que no quiere vivir en y con Dios, pasa a ser presa de las oscuras potencias que pululan en los espacios donde no domina el Espíritu Santo. Solo, abandonado, lejos de Dios, se convierte en presa de pecaminosas pasiones que le acosan y hostigan. En el hervor de sus pecaminosas pasiones experimenta el hombre cuán profunda es su perdición, hasta qué punto ha sido abandonado por Dios. Los pecados que comete son expresión y consecuencia del estado pecaminoso en que ha nacido y ha sido concebido.

Tanto el AT como el NT (aquí, sobre todo, los evangelios y las epístolas de los Apóstoles) pintan con los más vivos y tétricos colores la perdición del hombre, su miseria, la sumisión al pecado, Cristo no reconoce la clasificación de los hombres en justos y pecadores (*Mc.* 2, 17). Son precisamente los que se tienen por justos los que no obtienen la salvación. Tan sólo hay hombres necesitados de la salvación caídos en el pecado. «Pues

Dios nos encerró a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia» (*Rom.* 11, 32). No hay diferencia alguna. Todos son víctimas del pecado y a todos les falta la gloria de Dios (*Rom.* 3, 23). Nadie puede vanagloriarse de nada (3, 27). «...según que está escrito: «No hay justo ni siquiera uno, no hay uno sabio, no hay quien busque a Dios. Todos se han extraviado, todos están corrompidos; no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno. Sepulcro abierto es su garganta, con sus lenguas urden engaños, veneno de áspides hay bajo sus labios, su boca rebosa maldición y amargura, veloces son sus pies para derramar sangre, calamidad y miseria abundan en sus caminos, y la senda de la paz no la conocieron, no hay temor de Dios ante sus ojos» (*Rom.* 3, 10-18). La descripción no omite detalle alguno: «Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia. En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorrumptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles. Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza con que deshonran sus propios cuerpos, pues trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador, que es bendito por los siglos, amén. Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra la naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío. Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas, y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad, llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos o calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, insensatos, desleales,

desamorados, despiadados; los cuales, conociendo la sentencia de Dios, que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen» (*Rom.* 1, 18-32).

Dado este estado de cosas se comprende que todos los hombres necesiten la gracia de Dios, mediante la redención en Jesucristo, para obtener la justificación (*Rom.* 3, 24). El inicial apartamiento de Dios va aumentando cada vez más. Los deseos de la vida de la carne, es decir, de la vida del hombre alejado de Dios, son opuestos a los deseos de Dios. Porque la carne no se somete a la ley divina, ni siquiera puede someterse. Pero los que son de la carne no pueden ser del agrado de Dios (*Rom.* 8, 6, 7). «Ahora bien, las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, o idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagarse, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios» (*Gal.* 5, 19-21). El Apóstol se siente dichoso al pensar que Dios le ha quitado el peso de la existencia carnal. «Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte» (*Rom.* 7, 5). El estado pecaminoso pone al hombre irredento bajo el dominio del diablo, del Señor de este mundo. Véase el § 124.

b) El «no» lanzado por el hombre contra Dios es al mismo tiempo *autonegación y negación de la comunidad humana.* En el interior del hombre mismo habita la contradicción. El hombre es un ser en sí mismo diviso, la homogeneidad de su naturaleza ha quedado destruída. Las tensiones que obran en su interior pueden alcanzar tales proporciones que, finalmente, desaparece la armonía entre las fuerzas. Ahora se desarrolla esta o la otra fuerza, aisladamente, desmesuradamente, sin relación con las otras; luego queda atrofiada o paralizada esta fuerza corporal, psíquica o espiritual. Todos los parcialismos y confusiones de la vida humana tienen aquí su fundamento y punto de partida. Animo y conocimiento, amor y vida sensitivo-corporal, dejan de constituir una armoniosa unidad. Las tendencias sensuales surgen de oscuros abismos y tratan de afirmarse las imposiciones de la conciencia y de la voluntad. Acechan el espíritu, siempre dispuestas a asaltarle, a encadenarle y someterle a su dominio

(concupiscencia desordenada). La concupiscencia no es un pecado, es una consecuencia del pecado; sigue subsistiendo en el hombre redimido y es en él una fuerza que le recuerda los horrores de la perdición. El hombre conoce el bien; no obstante, impulsado por la desordenada concupiscencia, obra el mal. Quiere elevarse hasta Dios, pero el pecado traba y obstaculiza, dificulta la ascensión. Más aún, los mismos esfuerzos se convierten finalmente en pecado cuando no aprende a confiar solo en la gracia de Dios. «Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que queriendo hacer el bien, es el mal al que se me apega; porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; pero siento otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (*Rom.* 7, 14-24). De por sí, el hombre no tiene esperanza alguna de salir de este dilema (*I Thess.* 4, 13). Pero hay un camino señalado por Dios: Cristo Jesús (*Rom.* 7, 25).

c) El apartamiento de Dios en que vive el hombre hereditariamente pecador aparece con toda claridad en la *muerte* y en el *dolor*. El exterior del hombre se ha modificado de tal manera que el cuerpo deja de ser informado por la unión con Dios y la semejanza divina comunicadas al hombre entero. La muerte corporal es un signo de la muerte espiritual, del estado de perdición, del juicio divino que ha recaído sobre el pecador. Es un fenómeno que recuerda eternamente al hombre la maldición que le apartó de la fuente de la vida. Véase el tratado sobre los Novísimos. El hombre pecador está sometido, pues, al dominio de la muerte y de sus fenómenos concomitantes. El «dolor que incesantemente surge de lo profundo de la humanidad, en virtud de leyes naturales o debido a acciones libres, bajo la forma de tentación, confusión

y obnubilación del espíritu y del ánimo, duda y error, enfermedad, sufrimientos, descomposición de las fuerzas vitales, muerte, pobreza y abandono, hambre, sed y toda clase de penurias, injurias, homicidios, injusticias, mentira, infidelidad, enemistad y guerra» es una potencia existencial, por todos conocida, que nadie puede negar, que estructura la vida individual y social, de un modo al mismo tiempo doloroso y fecundo, una potencia que ha nacido con el pecado original.

El estar abandonado al dolor se traduce en nuestra vivencia como (sentimiento) de *angustia*. Heidegger ha descrito bien la situación existencial humana cuando afirma que la angustia arrastra al hombre ante su propio semblante, que en ella se manifiesta la constitución de nuestro ser, el estar pendientes sobre los abismos de la nada, de la muerte. Para el que cree en el pecado original y sus consecuencias, la angustia no es otra cosa que el conocimiento vivencial de la inseguridad de la existencia, desprendida de su más profundo fundamento, de Dios. La angustia es un sentimiento con que reacciona el corazón humano ante la situación de perdición y abandono; de ahí resulta que ninguna clase de razonamientos puede apaciguar, acallar, dominar el miedo profundo que surge de los más íntimos ámbitos del ser humano. Lo mismo que sucede con los demás dolores, hay que asumirlo, cargar con él, hay que afirmarlo y llevarlo con paciencia. Dolor, muerte y angustia son fuerzas que estructuran también la vida del hombre a quien Cristo ha emancipado del pecado original, pero no tanto como instrumentos de la ira divina que como instrumentos de la justicia amorosa de Dios. En muchos hombres parece manifestarse con especial fuerza y extraordinaria violencia el sentimiento de perdición y abandono. Tienen que soportar sustitutivamente lo que pasa desapercibido para otros, o bien porque su espíritu y corazón se hallan en un estado de atrofiamiento o bien porque están ya completamente sumergidos en el amor de Dios (Véase G. von le Fort, *Die Letzte am Schaffott;* D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 1937, 319).

d) Otro hecho contribuye a empeorar la situación del hombre: no sólo en su interior obran fuerzas funestas, sino que también el *mundo que había de cultivar y cuidar ha sido afectado por la maldición* y se muestra hostil al hombre. La suerte del mundo depende de la del hombre. El cosmos forma parte

de la historia del hombre. La caída del hombre ha sido una catástrofe para el universo entero. La maldición de Dios lanzada contra el hombre se extiende también al mundo subordinado al hombre. El texto del *Genesis* documenta esta conexión. No queremos decir con ello que antes del pecado del hombre no hubiese muerte y dolor en el mundo. Sólo al hombre se le prometió la inmortalidad. La forma de vida paradisíaca había de terminar para dar lugar a una nueva vida, a la vida celestial. Esta transición había de verificarse sin dolor, sin pasar por la muerte tal como ahora la conocemos. La Revelación no enseña que en la creación fuera del hombre no hubiese dolor ni muerte. También en el estado paradisíaco tenían que vivir los animales los unos junto a los otros y los unos para los otros. Es bien poco probable que a consecuencia del pecado humano los animales herbívoros se hallan convertido en animales carnívoros. Nosotros no podemos formarnos idea alguna sobre la vida de la creación fuera del hombre en el estado paradisíaco. Pero si bien la Sagrada Escritura no documenta la falta del dolor y de la muerte en esa creación, es cierto que la rebelión del hombre ha sido una verdadera desgracia para la creación entera. Al apartarse de Dios, el hombre ha arrastrado consigo a la creación unida con él. Al alejarse de Dios, el hombre se aleja de la fuente de la alegría, de la vida, del orden y de la luz. Por consiguiente, la creación entera, con el hombre, que ha quedado sometida al dolor, a las tinieblas, al desorden, a la lucha y a la muerte. La muerte adquiere ahora mayor cala y una violencia que antes no tenía. Va unida a tormentos desconocidos en el paraíso. Cuando aparece prematuramente sobre todo, parece carecer de sentido y no estar en relación con la totalidad de la naturaleza.

Los animales tinen que abandonar junto con el hombre el paraíso. El sufrimiento y la muerte dominan por todas partes. Caducidad y vanidad es el signo de la nueva situación del mundo. El orden del cosmos queda quebrantado. La lluvia no llega en el momento oportuno, el crecimiento se para, tiembla la tierra. El himno de la criatura se ahoga en el grito de dolor de la tierra a causa de la sangre que tiene que beber. (*Gen.* 4, 10; *Job* 38, *Sal.* 146, 9). La tierra grita pidiendo a Dios ayuda y misericordia. Y Dios oye su grito. Dios oye el grito del joven cuervo lo mismo que el grito de la sangre de Abel.

El estado de guerra entre el hombre y la Creación, las catás-

trofes cósmicas, el crecimiento de malas hierbas, son, según Cristo, consecuencias del pecado humano (*Mt.* 13, 25-30; *Mc.* 4, 39).

Con la mayor claridad ha descrito San Pablo la conexión entre la suerte del mundo y la pecaminosa decisión del hombre: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (*Rom.* 8, 18-23).

Cuando San Pablo dice «sabemos», indica que la corrupción del cosmos producida por el pecado es un hecho generalmente conocido y reconocido. La criatura está sujeta a un funesto destino, no por su propia voluntad, sino por la voluntad del hombre, al destino de la caducidad, de la «vanidad», como dice San Pablo. Esto no quiere decir que antes del pecado del hombre no dominase la muerte en la Creación—como ya expusimos arriba—, pero lo repetimos para acentuar que es preciso no formarse ideas fantásticas sobre el paraíso. Sólo al hombre le fué prometida la inmortalidad; el resto de la Creación estaba sometido a la ley de la mortalidad. Pero la muerte tenía otro sentido antes del pecado. Era el modo según el cual unas cosas estaban al servicio de otras, con natural abnegación, hasta el agotamiento del propio ser y vida.

El pecado introdujo en el mundo aquella otra clase de muerte, la muerte como símbolo del pecado, la cual carece totalmente de sentido ante los ojos del hombre que no reconoce la existencia de ese pecado (*Rom.* 5, 12). Esta muerte domina ahora en la naturaleza a modo de ley omnipresente. Por todas partes descubre nuestra mirada caducidad y corrupción. Por eso presenta la Creación un aspecto de profunda melancolía. También la belleza tiene que perecer (Schiller). La Creación ya no representa simbólicamente la gloria de la vida futura. Además, la Creación corrompida por el pecado tiene que servir a la co-

rrupción. No es un símbolo de vida perenne y tampoco puede conceder al hombre vida perenne. Lo único que puede producir es vida condenada a morir. Todas las obras humanas hechas del material del cosmos llevan dentro de sí la muerte.

Y estas obras amenazadas por la muerte y siempre sometidas a su dominio, hay que arrebatárselas a la naturaleza a costa de cuantísimos trabajos. Sólo de mala gana presta al hombre aún este servicio de muerte. La naturaleza no le obedece. Si necesita algo, tiene que arrebatárselo a la fuerza. De este modo adquiere también el trabajo un nuevo aspecto. Es verdad que después del pecado sigue siendo lo que era antes: participación en el placer creador de Dios. Pero ahora va acompañado de penalidades y sufrimientos, de infertilidad y cansancio. Sigue siendo un don divino y una tarea encomendada por Dios, pero es una tarea que ha de ser realizada bajo condiciones penosas, lo mismo que el mundo sigue siendo el mundo de Dios, pero un mundo en el cual ya no se percibe con claridad la voz divina (§ 30). La rebelión de la Naturaleza contra el hombre tiene consecuencias todavía más funestas. Desde que ha recaído sobre ella la maldición de Dios está llena de horrores y enigmas, de malignidad y absurdos, hasta de engaño, de mentira y seducción. En esos cuentos donde se nos habla de malos espíritus del aire y del bosque, que hechizan y perjudican al hombre, se anuncia ese conocimiento y experiencia. Las cosas parecen disponer de una fuerza mágica por medio de la cual atraen al hombre, le seducen a olvidarse de sí mismo, a olvidar a Dios y al espíritu.

El hombre, al volver la mirada en torno de sí, al contemplar la Naturaleza donde vive, descubre por todas partes la nada, la cual parece atraer hacia sus abismos las cosas que Dios ha sacado de ellos mediante la creación. El que sólo se deja guiar por la Naturaleza llegará por fin a parar en el nihilismo. En el «día grande» de la ira de Dios, la Creación se levantará contra el hombre a causa de su impiedad y con su obra destructora consumará el servicio de caducidad (*Ap.* 6; 8; 9; 11; 15).

Pero el destino de muerte no es la suerte final y definitiva de la naturaleza. Lo soporta sólo de mala gana y hace muchos esfuerzos para libertarse de él. Los procesos de floración y madurez, todo su desarrollo en el trancurso de la propia historia son tentativas con que trata de libertarse de la maldición que grava sobre ella, buscando una forma definitiva de su ser. Las

empresas culturales humanas son también ensayos con que el hombre trata de dar a la tierra su figura definitiva. Pero no podrá realizar nunca lo que pretende. Todas sus tentativas no tienen más que una importancia provisoria, aunque debe ser tenida en cuenta, pues son símbolos o semejanzas de la figura definitiva que Dios produciría cuando haya llegado el fin de los días. Como quiera que la Historia y el universo están orientados hacia esa forma de perfección, ni la Naturaleza ni el hombre pueden suprimir sus incesantes tentativas, a pesar de todos los fracasos. A eso se refiere San Pablo cuando dice que la Creación entera gime y anhela la redención.

Los poetas cristianos han percibido siempre esos gemidos y anhelos. Fr. Schlegel escribe lo siguiente *(Von der Seele,* ed. del año 1927): "Resuena un gemido por la naturaleza entera, hasta los confines donde brillan las estrellas. Canta la transfiguración y gime por ella y espera la hora en que le sea concedida." La poetisa A. von Droste-Hülshoff ha expresado el ansia de la creación en una impresionante poesía titulada *La criatura gimiente (Die ächzende Kreatur).*

El hombre no puede liberarse por sí mismo de su estado de perdición; y tampoco la Naturaleza podrá liberarse con las propias fuerzas de su forma de caducidad. Pero también a ella se le ha prometido que llegará el día en que quede libre de esa forma, no como resultado de la evolución inmanente, sino gracias a la intervención divina. También la creación fuera del hombre será liberada en Cristo de su estado de corrupción. La orientación hacia el estado de liberación es lo que San Pablo llama «gemidos de la criatura». La Naturaleza ha entrado en la Historia del pecado humano y del mismo modo ha entrado también en la Historia de la redención humana. La criatura llegará a su meta mediante el hombre.

2. A las pérdidas que acabamos de enumerar, de por sí bien considerables, viene a añadirse, según la convicción general de los teólogos, un nuevo daño: *la vulneración de las fuerzas naturales.* La Iglesia no ha definido nunca dogmáticamente la cuantía de esta vulneración. Dentro de los límites señalados por la doctrina de la Iglesia, la ciencia teológica ha desarrollado distintas y aun contradictorias opiniones, que van desde la plena confianza en las posibilidades que le han quedado al hombre hereditariamente pecador hasta una actitud de profunda des-

confianza. La tendencia de confianza se halla representada, sobre todo, por los teólogos postridentinos, que se veían precisados a combatir las exageraciones de los reformadores. Mucho se ha discutido sobre el problema de si las fuerzas humanas, la capacidad de conocer, querer, amar y recordar, han quedado debilitadas a consecuencia del pecado, de tal modo que el hombre hereditariamente pecador es menos inteligente que el hombre antes del pecado. La mayor parte de los teólogos lo niegan. Según ellos, la vulneración de las fuerzas naturales consiste en el hecho de que a tales fuerzas les falta lo que venían a añadir los dones sobrenaturales. La naturaleza del hombre hereditariamente pecador se halla en la situación del que poseía inmensas riquezas y ha llegado a perderlas a consecuencia de un golpe de la fortuna. Su situación es todavía peor que la del mendigo que nunca ha poseído nada, puesto que a aquél no sólo le atormenta la miseria, sino también el recuerdo de la riqueza perdida. Esta opinión teológica no parece del todo aceptable, es demasiado optimista. Aun suponiendo que las fuerzas del hombre no hayan quedado directamente debilitadas a consecuencia del pecado hereditario, es cierto que en esas fuerzas producen graves daños los pecados personales, que se derivan del pecado original. El cuerpo, instrumento del espíritu, puede experimentar y sufrir tales trastornos que la facultad de conocer, querer y amar queda completamente paralizada. El pecado, ese «no» lanzado contra Dios y contra la más íntima esencia del hombre, esa rebelión contra el yo divino y hasta contra el yo humano, puede llegar a destruir completamente la personalidad del hombre, como sucede en la idiotez y en la locura. Otra forma de vulneración es la siguiente: las fuerzas humanas han perdido la debida dirección; el entendimiento, la voluntad y el amor no están ya orientados hacia la verdad y la bondad. El hombre hereditariamente pecador tiene que esforzarse si ha de llegar a conocer la verdad, especialmente, la Verdad en persona, es decir, Dios. Para ello necesita la ayuda por parte de la instrucción y educación. Tiene que esforzarse para buscar el bien, sobre todo, el Bien en persona, o sea, Dios, necesitando ser guiado por la autoridad, que le ayuda a superar las dificultades. Continuamente tiene que hacer esfuerzos para superar su egocentrismo, a fin de orientar su vida hacia el «tú», en definitiva, hacia el Amor en persona, es decir, Dios.

3. Pero por graves que sean las consecuencias del pecado original y por grande que sea el dolor que el creyente experimenta ante el pecado y la miseria de la humanidad, conviene no perder nunca de vista los *límites de la corrupción humana.* En los decretos del Concilio de Trento y en otras manifestaciones dogmáticas de la Iglesia, han sido taxativamente señalados. El hombre no ha perdido a consecuencia del pecado la capacidad de tender hacia Dios. Sigue poseyendo la capacidad de oir en la creación la voz y llamada de Dios (conocimiento natural de Dios: véase § 30). Asimismo, es capaz, de algún modo, de acciones ético-religiosas. Puede percibir el llamamiento divino y puede responder a este llamamiento en un acto de libre decisión. Aunque la Sagrada Escritura acentúa enérgicamente que el amor, la fe y la esperanza son obras divinas, acusa también de pecado a los que cierran los oídos para no oir la voz de Dios. Explicaciones detalladas, en el tratado sobre la gracia. Santo Tomás hasta opina que en el mundo del pecado hereditario se puede llegar a crear un determinado orden mediante la educación y la costumbre. Véase § 116. Contra los jansenistas, la Iglesia ha definido expresamente que no todas las obras de los incrédulos son pecado (D. 1.298). A ello parece oponerse una afirmación del Concilio de Orange (529), según la cual el hombre, de por sí, sólo tiene mentira y pecado (D. 195). Como se explicará al hablar de la gracia, el Concilio de Orange no afirma que sea internamente malo y un nuevo «no» lanzado contra Dios todo lo que hace el hombre en el estado de pecado hereditario; sólo enseña que las obras del hombre a quien le faltan los dones sobrenaturales, no están orientadas hacia el perfeccionamiento sobrenatural, y por eso, en definitiva, son de por sí absurdas, carecen de sentido. La ejecución de tales obras no es una rebelión contra Dios, pero quedan dentro de la constitución fundamental del hombre hereditariamente pecador. Son obras que no trascienden hacia la esfera divina. El hombre hereditariamente pecador, sin la gracia, no puede ejecutar obras salutíferas (véase el tratado sobre la gracia).

Aunque el pecado hereditario no haya destruído en el hombre la capacidad de ejecutar acciones ético-religiosas, cabe dudar de si efectivamente las fuerzas humanas pueden orientarse hacia Dios sin la ayuda de impulsos divinos. Véase el § 30 y el tratado sobre la gracia. Con ese problema se halla en relación otra cuestión: si la humanidad se habrá visto en la necesidad

de crear un orden en un estado completamente destituído de la gracia divina. Con toda probabilidad se puede afirmar que tal estado no ha existido nunca. Aunque la maldición de Dios recayó sobre la humanidad pecadora, es también cierto que a esa humanidad le fué prometida la venida del Redentor. La ira de Dios no es una ira que mata y destruye, sino que sana y santifica. En el plan original del mundo está prevista la encarnación del Hijo de Dios (*Col.* 1, 16; véase § 103); en ese mundo ha habido siempre un lugar desde el cual han irradiado bendiciones hacia todas las partes. La humanidad no ha estado nunca sometida al dominio del pecado, no ha vivido nunca en un estado de puro pecado. Nunca el Padre celestial ha dejado de ver y mirar el mundo con ojos amorosos, ya que ese mundo había de ser el lugar donde viviría y moriría su propio Hijo.

4. ¿Se puede *demostrar* la existencia del pecado original a base de *reflexiones y raciocinios* meramente naturales? No es posible tal demostración. La doctrina del pecado original es un absoluto misterio de la fe. Es cierto que nadie puede dejar de ver las consecuencias de tal pecado. Todos nos damos cuenta de que el mundo y el hombre que en él vive no están «en orden». Todos experimentamos en nosotros mismos el desgarramiento interno y la contradicción. Estos hechos pueden ser considerados como realidades irrevocables, sin preguntar por el sentido y por el origen. Podemos esforzarnos por soportar la vida con trágico y heroico pesimismo y podemos tratar de olvidar las tribulaciones y dificultades de la existencia entregándonos al goce de los valores y placeres que la vida sigue ofreciendo en este estado de caída. También podemos esperar que el progreso de la cultura llegará un día a suprimir la miseria y penuria de la existencia. Al que objetase que a pesar de todos los esfuerzos no ha sido posible hasta ahora liberar al hombre de las miserias de la existencia, se le podría contestar que lo que no se ha conseguido hasta ahora puede conseguirse en el futuro. Con esta esperanza debería juntarse la esperanza de que el hombre llegará un día a vencer en sí toda la maldad, el egoísmo, el odio y la envidia, que son la fuente perenne de discordias y de luchas. Frente a tales razonamientos, la Revelación nos indica cuál es el misterioso fondo de donde brota el dolor humano, a saber: la rebelión contra Dios. El desorden visible es expresión, manifestación y signo del desorden invisi-

ble. Las faltas que se cometen contra las leyes inmanentes de la vida individual y colectiva son el resultado de la falta cometida contra la vida divina del hombre. Para subsanar aquel desorden hay que comenzar subsanando en primer lugar el últimamente señalado. El hombre llegará a estar en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza, si anteriormente está en armonía con Dios. Según lo que nos enseña la Revelación, el mundo es redimido por Cristo, que le conduce de nuevo hasta el Padre celestial. Cristo es el germen vital que se siembra en el mundo sometido a la muerte. Permanece todavía oculto y por eso es tan grande el poder del pecado. Pero ha de llegar la hora en que todo será transformado, y el mundo volverá a ser lo que fué el día primero de la creación, más aún, su hermosura será superior a la de ese día.

Aunque la existencia del pecado hereditario no se pueda demostrar racionalmente, la doctrina revelada nos enseña y explica por qué el mundo está sometido de tan funesta manera al dominio del dolor y del mal. La doctrina revelada es la clave que nos permite comprender el sentido de los enigmas que por todas partes nos rodean.

Escribe Pascal: "Es cierto, nada repugna tanto a nuestra razón como esta doctrina. No obstante, sin este misterio, el más incomprensible entre todos, no podemos comprendernos a nosotros mismos. El nudo de nuestra situación adquiere sus vueltas y revueltas en aquel profundo misterio de tal modo que sin ese misterio del hombre resulta para sí mismo más incomprensible de lo que ese misterio es para el hombre. Hay dos verdades de la fe, la una tan inmutable como la otra: la una, que el hombre en el estado de creación o en el estado de gracia ha sido elevado por encima de toda la Naturaleza, hecho semejante a Dios, en cierto modo, y participando en su divinidad; la otra, que en el estado de corrupción y pecado ha perdido aquella altura y que se ha hecho semejante a los animales" (véase Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 98 y sig.).

La doctrina del pecado original explica, según Pascal, la *dignidad* e *indignidad*, la grandeza y miseria del hombre. Pero conviene no separarla de la doctrina de la redención. Tan pronto como se la considera separadamente, surge una falsa idea del hombre opuesta a las enseñanzas de la Revelación, puesto que quedan desmesuradamente destacados los aspectos de miseria y dolor de la existencia humana. El hombre existente ha sido redimido del pecado. Cuando San Pablo expone el estado de hereditaria perdición en que vive la Humanidad, lo hace

para explicar la grandeza de la gloria que hemos recibido en Cristo. La descripción del pecado hereditario no es más que un tétrico trasfondo. No se puede hablar adecuadamente del pecado sin hablar al mismo tiempo de Cristo. Toda verdad queda falsificada no sólo cuando se la convierte en lo contrario, sino también cuando se la desprende del conjunto doctrinal a que pertenece. Toda verdad ocupa un sitio determinado que no puede abandonar sin convertirse en error. Los hombres se hallan en la misma situación que los náufragos que han escapado al peligro y se alegran de la vida que de nuevo han recibido. En sus cuerpos se perciben todavía las huellas de la lucha, pero al verlas aumenta la dicha que les proporciona la nueva vida. A la exposición de la doctrina sobre el pecado original tiene que seguir inmediatamente la exposición de la doctrina sobre la Redención. En ésta se descubre el pleno sentido de aquélla. Como no se puede todo al mismo tiempo, hay que describir sucesivamente los elementos de que consta la realidad del hombre redimido. Pero, en realidad, el hombre no existe en el mundo del pecado, sino en el mundo redimido por Cristo.

§ 137

La transmisión del pecado original

El pecado original hereditario se transmite mediante la generación natural (dogma, Concilio de Cartago, D. 102; Concilio de Trento, sesión quinta, canon tercero, D. 790).

1. Como quiera que Adán, cabeza del género humano, ha perdido la vida divina, sometiendo la naturaleza humana al dominio del pecado, todos los hombres son pecadores por el mero hecho de descender de Adán y de poseer la naturaleza humana. El fundamento de la transmisión hereditaria del pecado se halla en la unidad de la vida corporal. La corporeidad humana sólo existe en la tierra en virtud de la unidad derivada del proceso generativo que constituye la sucesión de las distintas generaciones (Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 312). El hombre queda incorporado a la comunidad humana median-

te el cuerpo. Ahora bien, el cuerpo humano está destinado a recibir el espíritu. El alma humana informa y estructura la materia, convirtiéndola en cuerpo humano. La unidad en lo material es, por consiguiente, el fundamento de la unidad en el orden psíquico-espiritual, es decir, de la comunidad en el orden del pensar, del querer y del amar. «Por eso, la incorporación del individuo a la comunidad humana, en virtud de la generación paterna, implica esencial y necesariamente la incorporación moral a la Humanidad considerada como comunidad. Es éste un aspecto esencial que conviene no olvidar al hablar de estas cosas...» (Feuling, 316).

Dios ha querido que los hombres formen una comunidad, en lo bueno y en lo malo. La coordinación natural de los hombres es presupuesto, paradigma e imagen de la coordinación sobrenatural. En el sector natural, lo mismo que en el sobrenatural, son todos responsables los unos de los otros. Lo sobrenatural es internamente y esencialmente distinto de lo natural, aunque esté íntimamente hundido con ello; por eso, la transmisión hereditaria de lo natural no implica necesariamente la transmisión hereditaria de lo sobrenatural. Pero Dios ha querido que sea así. No obstante, hay que guardarse bien de pensar que tal transmisión es una especie de proceso mecánico-natural, en virtud del cual el pecado hereditario de los padres se derrama sobre los hijos. Transmisión hereditaria del pecado original quiere decir que todos los seres humanos que en virtud de la procreación se hallan dentro de la sucesión de las generaciones, por el hecho de pertenecer a la humanidad derivada de Adán, comienzan a existir privados de la vida divina sobrenatural. No es el proceso generador el que engendra el pecado, pues de por sí tiende a realizar un fin bueno: la generación del hombre. Tampoco Dios, creador del alma humana, es la causa del pecado. Dios crea una realidad que de por sí es esencialmente buena. La única causa del pecado hereditario, es decir, de la falta de la unión sobrenatural con Dios, es la entrada en la serie de generaciones, cuya cabeza, Adán, ha perdido la vida divina.

2. Siendo el pecado hereditario la falta de la vida divina, falta que afecta a todos los hombres de igual manera, el pecado hereditario tiene que ser esencialmente idéntico en todos los hombres. No obstante, sus efectos son distintos en cada uno de los hombres. Las manifestaciones de las consecuencias del

pecado son infinitamente distintas. Como lo demuestra la experiencia cotidiana, hay «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas.» «Vemos a los hombres clasificados en claros hijos de la alegría, de la armonía, de la bondad sencilla y, en cierto modo, natural, de la tranquila y serena seguridad, y en hijos del dolor, que parecen haber sido creados para sufrir y hacer sufrir, sobre los cuales parece gravar un terrible destino desde los primeros días de la infancia, hombres de pasiones fáusticas y violentas, hombres de la duda, de la destrucción y de la negación. Y cuando tratamos de encontrar la fuente de estas disposiciones, descubrimos siempre funestos y férreos destinos que dominan y forman a estos hombres, parecidos a Esaú, cetrino y salvaje, a menudo ya antes de haber salido del seno de la madre; descubrimos complicaciones y casualidades, a menudo ridículas, tristemente absurdas en la mayor parte de los casos, entretejidas en el enmarañado ovillo de la vida de estos hombres. Y cuando queremos señalar un punto donde parece brotar la culpa que podría explicar el enigma de estas vidas perdidas, entonces vemos con frecuencia, y siempre de nuevo, que se trata de una culpa de trágica nimiedad o de una culpa meramente aparente, más bien penuria solitaria y anhelo incomprendido, que pecado; más bien estrechez de espíritu que desvarío y perversión de la voluntad» (Lippert, *Credo*, V, 109 y sig.).

¿Cómo se explica la desigualdad en los efectos del pecado, cómo se explica, pues, el hecho de que hay hombres que al parecer apenas si han sido afectados por el pecado hereditario, en cuya vida externa, espiritual y moral todo parece estar orientado hacia el éxito, que irradian inexhaustivamente luz y calor, mientras que hay otros a quienes el pecado hereditario parece haberlos hundido en un oscuro y tétrico abismo, en cuya vida todo es tenebroso y pesado, que irradian frío y horror? Se trata aquí de un problema que no podemos resolver, cuya solución se pierde para nosotros en los recónditos misterios de la predestinación divina (véase el tratado sobre la gracia). Pero hagamos aquí referencia a algunos aspectos que contribuyen a esclarecerlo. Conviene no perder nunca de vista que las funestas consecuencias del pecado hereditario, tanto en lo que concierne la vida ético-religiosa y espiritual como la corporal, dependen también de pecados personales, que pueden agravarlas. Los defectos, las deficiencias y perversiones del hombre se derivan, por consiguiente, tanto del pecado hereditario como de

pecados personales de los respectivos ascendientes, y todos ellos, a su vez, se derivan de la fértil madre que es el pecado original. Todo lo que sucede en el cuerpo, no pasa sin dejar huella alguna, a modo de fugitivo peregrino, sino que se queda en el cuerpo, a modo de huésped permanente. Todo queda profundamente grabado en el cuerpo. Ese cuerpo de tal modo estructurado es el que recibimos de nuestros padres. En nuestra vida puede ser un peso o una ayuda. Si se ha grabado en él la maldad, sus inclinaciones sensuales, sus emociones, sus sentimientos y tendencias se inclinarán hacia el pecado y tratarán de arrastrar consigo hacia su tenebroso reino el alma creada por Dios.

No queremos decir con esto que el pecado sea un fenómeno mecánico-natural. Es siempre un acto responsable del yo personal del individuo. Pero el no decidirse en pro del pecado, dada la existencia de un cuerpo de tal manera estructurado, presupone, quizá, un extraordinario grado de esfuerzos. Más aún, las fuerzas negativas del cuerpo humano de tal modo pueden influenciar el espíritu y sembrar confusión en él, que éste apenas sigue siendo capaz de distinguir entre el bien y el mal. En tal caso, el hombre se hallaría en la situación de un niño todavía no dotado del uso de la razón. Pero hay que guardarse bien de creer que todas las perniciosas consecuencias del pecado hereditario se deben y pueden explicar haciendo referencia a los pecados de los antecesores. En el caso del ciego de nacimiento, los apóstoles preguntan a Jesucristo quién es el que ha pecado, el ciego mismo o sus padres, y Jesucristo responde: «Ni él ni sus padres. La ceguera de ese hombre ha de servir más bien para la gloria de Dios» (*Io.* 9, 2 y sig.). En este caso es, pues, Dios la causa de la ceguera. Es Dios mismo quien da a éste una vida fácil y al otro una vida más o menos difícil. Pero ninguna vida es más difícil de lo que el hombre puede tolerar. Conviene observar, sobre todo, que la clasificación en hijos de la luz e hijos de las tinieblas no es idéntica con la clasificación en elegidos y condenados. Sobre este último punto nosotros no podemos decir nada. Es Dios el que ha de juzgar al gran número de hombres en que parece actuar el no lanzado contra Dios, como es Dios también el que escudriñará los corazones de los hombres en que parece morar el Espíritu de la santidad y de la justicia.

§ 100: Véase la bibliografía del § 1, especialmente los manuales de dogma y los comentarios a la Escritura. Véanse, además, A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg, 1948, 262 f. W. BANGE, *M. Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, 1937. H. PIESCH, *Meister Eckehart heute*, en "Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte" 1947, C. 1 y 2. K. BARTH, *Kirchiliche Dogmatik* 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich, 1950. B. BARTMANN, *Die Schöpfung*, Paderborn, 1928. B. BAVINK, *Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philsophie und Naturwissenschaft*, 1950. Bl. BERAZA, *Tract. de deo creante*, Bilbao, 1921. Idem, *Tract. de deo elevante, de peccato originali, de novissimis*, Bilbao, 1924. V. BIASIOL, O. F. M., *De creatione secundum P. J. Olivi*, Vicenza, 1948. D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, 2, edic. 1937. C. BOYER, S. J., *Tratatus de deo creante et elevante*, 4.ª edic., Roma, 1948. W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1947, 302/4. K. BUCHHEIM, *Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wensen der Schöpfung*, 1937. Th. W. CHETWOOD, *God and Creation*, New York, 1928. H. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, 1938. F. DANDER, S. J., *Summarium Tractatus dogmatici de Deo creante et elevante*, Oeniponte, 1952. H. FRANK, S. J., *Naturphilosophie und Okkultismus. Ein Überblick*, en "Scholastik" 13 (1938), 247-254. H. FRUHSTORFER, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, Linz, 1927. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De deo trino et creatore. Commentarius in Summam theologicam s. Thomae*, Torino, 1943. V L. GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, 5.° y 6.° vols., Bologna, 1728 f. C. GUTBERLET, *Gtt und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung*, Regensburg, 1910. Th. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, 1934. H. E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Paderborn, 1940. J. HESSEN, *Die Werte de Heiligen*, 1937. Al. VAN HOVE, *Tractatus de deo creatore et elevante*, Mechliniae, 1944. Al. JANSSENS, *God als schepper*, Gent, 1924. G. KAF-

KA, *Naturgesetz, Freiheit und Wunder,* Paderborn, 1940. J. KOCH, *Meister Eckhart,* en "Die Kirche in der Zeitenwende", 3.ª edic., 1938. A. KÖNIG, *Schöpfung und Gotteserkentnis,* 1885. O. KATAN, *Das Wunder der Weltordnung,* 8.ª ed. de "Antworten der Natur auf die Fragen nach dem Ursprung und Sinn der Welt, des Lebens, des Menschen und der Seele" de Konst. Hasert, 1946. K. KORTLEITNER, *Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo?,* Innsbruck, 1935. R. KRAEMER, *Schöpfer Himmels und der Erde,* Zürich, 1944. E. KREBS, *Schöpfung,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" IX, 319-322. J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen,* 2.ª edic., 1951. R. MACAIGNE, *Création,* París, 1928. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino. L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne,* Milano, 1946. C. MAZELLA, *De deo creante et elevante,* 4.ª edición, Roma, 1908. I. MUNCUNILL, *Tract. de deo creante et de novissimis,* Barcelona, 1922. G. VAN NOORT, *Tract. de deo creatore,* 4.ª edic., 1928. D. PALMIERI, *Tract. de creatione et praecipuis creaturis.* Edit. posthumana, Roma, 1910. J. M. PARENTE, O. P., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Etude et textes* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, 8), París-Ottawa, 1938. J. PAQUIER, *La création et l'évolution,* París, 1943. H. PINARD, *Création,* en "Dictionaire de théologie Catholique" III, 2030-2201. PLASSMANN-POHLE, *Himmel und Erde,* 2 vols., 1909. D. PETAVIUS, *Dogmata theologica,* 3 y 4. *De angelis. De opere sex dierum,* París, 1865. K. PRÜMM, S. J., *Der christliche Graube und die altheidnische Welt,* I, 1935. Idem, *Christentum als Neuheitserlebnis,* Freiburg i. Br., 1939. Idem, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Freiburg, 1943. D. RICHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica,* Roma, 1942. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Zürich, 1945. A. RHONER, *Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas,* Münster, 1913. E. SAUER, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonoventuras Itinerarium mentis ad Deum* (Franz. Studien 4), Wrl., 1937. E. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt,* Freiburg, 1941. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee,* 6 vols., Münster, 1926-1934. A. STOLZ-H. KELLER, *Manuale theologiae dogmaticae.* Fasc. 4: *Anthropologia theologica seu de hominis creatione elevatione, lapsu; de gratia,* Freiburg i. Br., 1940. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica. Die Deutsche Thomasausgabe,* vol. 4 hasta el 7, 1936/41. P. HYACINTH AMSCHL, O. P.; P. H. M. CHRISTIMANN, O. P.; P. BERNWTRD M. DIETSCHE, O. P.; P. ANGELIKUS KROPP, O. P.; PETRUS WINTRATH, O. S. B.; P. ADGLF HOFFMANN, O. P.; P. ANSBERT LOTTER, O. P.; P. BARDO SCHERER, O. P.; P. GILBERT CORMANN, O. P.; IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus thelogicus IV: Tractatus de trinitate et de creatione,* París, 1946. J. UDE, *Die Erschaffung der Welt,* 3.ª edc. 1923. W. WIESNER, *Die Lehre von der Schöpfungsordnung,* 1934. ST. MORARD, O. P., *Die früheste und neueste Apologie Meister Eckharts* en "Divus

Thomas" (Fr.) 15 (1937), 325-338, 433-456. V. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze naturali,* Milano, 1941. O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft,* Berlín, 1948. F. SPUNDA, *Das Weltbild des Paracelsus,* Wien, 1914. K. STARITZ, *Augustins Schöpfungsglaube,* Breslau, 1931. J. STUFLER, *Quaestiones controversiae circa doctrinam d. Thomas de operatione dei in creaturis,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 3 (1926), 200-210. P. VOLLMER, *Die Schöpfungslehre des Agidius Romanus,* Würzburg, 1931. W. W. GRAF BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte,* 1929. K. BUCHHEIM, *Das messianische Reich. Uber den Ursprung der Kirche im Evangelium,* München, 1948. Ph. DESSAUER, *Das bionome Geschichtsbild,* Freiburg, 1946. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testamentes* I, 1933. J. HEMPEL, *Der alttestamentliche Gott,* Berlín, 1926. G. v. RAD, *Werden und Wesen des Alten Testaments,* edit. por Hempel, 1936. M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen,* Münster, 1948. N. SÖDERBLOM *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* München, 1942. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testamentes,* Bonn, 1941. K. STÜRMER, *Judentum, Griechentum und Gnosis,* en "Theologische Literaturzeitung" 73 (1948), 581-592.

§ 101: Cfr. las obras de crítica literaria sobre el Pentateuco y los comentarios al Génesis, por ejemplo: G. HOBERG, 2.ª edic. (1908); M. HETZENAUER (1910), C. DIER (1914), P. HEINRICH (1930), FR. v. HUMMELAUER (1895); prot.: FR. DELITZSCHE, 5.ª edi. (1887); A. DILLMANN, 2.ª edic. (1892); H. L. STRACK, 2.ª edic. (1905); H. GUNKEL, 5.ª edición (1922); E. KAUTZSCH, 3.ª edic. (1909); 4.ª edic. (1922), corregido por H. HOLZINGER; O. PROCKSCH, 2.ª edic. (1924); ED. KÖNIG, 2.ª edición (1925); JOHN SKINNER (1910). W. W. v. BAUDISSIN, *Adonis und Asmun,* 1911. G. BEER, *Zur Geschichte und zur Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gn I, 1-2, 4,* en "Beiheft 34 zur Zeitschrift für Alttest. Wissenschaft", 1920, 20-28. R. BENINI, *Scienza, religione ed arte nell'astronomia di Dante,* 1939. A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode,* 1914. B. BORNKAMP, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung,* Recklinghausen, 1939. C. BRAUN, *Uber Kosmogonie vom Standpunk christlicher Wissenschaft,* 4.ª edic., 1911. F. CEUPPENS, *De historia primaeva (Gn. 1-11),* 2.ª edic., Roma, 1948. P. DENIS, O. P., *Les origines du monde et de l'humanité,* Liège, 1950. Fr. DESSAUER, *Mensch und Kosmos,* en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 75-148. P. DUHEM, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 5 vols., 1913-17. A. ERMAN, *Agypten und ägyptisches Leben il Altertum,* 2.ª edic., por H. Range, 1923. H. GMELIN, *Dantes Weltbid,* 1940. M. GORCE-MORTIER, *Histoire générale des Religions* 3 vols., Paris, 1943-45. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Altem Testament,* 1909 (Textos babilónicos y semíticos de A. UNGNAD; textos egipcios de H. RANKE); 2.ª edic., 1926 (textos babilónicos y asirios de E. EBELING; textos semíticos de H. GRESSMANN;

textos egipcios de RANKE). E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3.ª edic. por H. Zimmern und H. Winckeler, 1903. F. v. HUMMELAUER, *Nochmal der biblische Schöpfungsbericht*, 1898. A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3.ª edición, 1916. M. JASTROW, *Die Religion Babiloniens und Assyriens*, 2 vols., 1902/12. F. KAULEN, *Des biblische Schöpfungsbericht*, 1902. O. KERN, *Die Religion der Griechen*, 3 vols., Berlín, 1935-38. A. KIRCHNER, *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht*, 1910. J. V. KOPP, *Das physikalische Weltbild der frühen griechischen Dichtung*, Freiburg (Suiza), 1939. J. KROLL, *Die Lehre des Hermes Trismegistos*, en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittlalters", 1914. S. LANDERSDORFER, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, 1917. Idem, *Sumarisches Sprachgut im Alten Testament*, 1916. CH. V. LANGLOIS, *La connaisance de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écris français a l'usage de laics*, 1911. H. LEISEGANG, *Dante und das Christliche Wetbild*, 1941. TH. MAERTENS, *Les Sept Jours*, Bruges, 1951. FR. MOELLER, *Grenzen der Forschung*, en "Lebendiges Zeugnis" (1949), 48-54. J. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, 1903. Idem, *Das Alte Testament im Lichte der altorintalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, 4.ª edic., 1921. Idem, *Der geschichtliche Charakter von Gn.* 1-2, 1909. Idem, *Die biblische Urgeschichte*, 4.ª edic., 1921. L. E. OTIS, *La doctrine de l'Evolution*, Montreal, 1950. N. PETERS, *Glaube und Wissen im l. biblischen Schöpfungsbericht*, 1907. H. RHANER, *Das Menschenbild des Origenes*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 197-248. A. SCHÖPFER, *Geschichte des Alten Testamentes, mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft*, 6.ª edic., 1923. M. SCHUMPP, *Schöpfungsbericht*, en "Lexicon für Theologie und Kirche" IX, 322-24. O. SEITZ, *Die Bedeuntung der biblischen Schöpfungsberichte*, 1928. G. SIEGMUND, *Die Kirche-Widersacherin der Naturwissenschaft?*, en "Die Kirche in der Welt" 2 (1949), 56-60. B. SOMMER, *Der babylonisch-biblische Schöfungsbericht*, 1922. H. URBAN, *Sammlung Medizin-Philosophie-Theologie*, Innsbruck, 1946 ff. A. DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, París, 1925. C. FR. v. WEIZSACKER, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1948. V. v. WEIZSACKER, *Begegnungen und Entschidungen*, Stuttgart, 1949. Sobre la imagen actual del mundo, véanse también las obras citadas en el § 41 del vol. I de BAVINK, ESER, HEISENBERG, FR. v. WEIZSACKER, HUND, PLANCK, WENZL, WEYL, ZIMMER, NEUBERG.

§ 102: V. vol. I, § 86, y J. M. BISSON, *L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure*, París, 1929. E. DUBOIS, *De exemplarismo divino*, 4 vols., Roma, 1898 y ss. C. TIRO, *Essais sur la Détermination exemplaire des futurs libres*, París, 1937. H. WILMS, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandrien*, Münster, 1935.

§ 106: V. § 70, y H. U. v. BALTHASAR, *Komische Liturgie, Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg,

1941. J. DE BLIC, *Les arguments de saint Agustin contre l'éternité du monde,* en "Mélanges de science religieuse", Lille, 1954, 33-44. Idem, *A propos de l'éternité du monde,* en "Bulletin littéraire eccl." (1946), 162-170. E. BOREL, *L'espace et le temps,* 6.ª edic., París, 1939. H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit,* 1954. *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum cum introductione et notis* (M. GIERENS), Roma, 1933, S. CRETEUR, *L'éternité de la création dans s. Thomas,* en "Revue Thomiste", 1918, II, 345 ff. FR. DESSAUER, *Galilei, Newton und die Wendung des abendländischen Denkens,* en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 282-331. W. J. DWYER, *Siger of Brabant and tre Problem of the Eternity of the World in the Thirteenth Century,* 1936. Th. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung,* Münster, 1895. E. GILSON, *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre,* trad. por Ph. Böhner y T. Sigge, Hellerau, 1930. Idem, *Der heilige Bonaventura,* trad. por Ph. Böhner, Hellerau, 1929. L. LAVELLE, *Du temps et de l'Eternité* (Philosophie de l'Esprit), París, 1945. A. LÉPICIER, *De aeternitate mundi diatriba,* París, 1882. E. C. MESSENGER, *Theology and Evolution,* Westminster, 1952. A. MITTERER, *Christliche Theologie und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre in zwei Jahrtausenden,* Wien, 1951. P. M. A MONDREGANES, O. M. Cap., *De imposibilitate aeternae mundi creationis ad mentem s. Bonaventurae,* en "Collectanea Franciscana" 5 (1935), 529-570. E. RUFFINI, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede,* Roma, 1948. M. SCHMAUS, *Gulielmi de Nottingham O. F. M. doctrina de aeternitate mundi,* en "Antonianum" 7 (1932), 139-166. F. M. SLADECZEK, *Die Auffassung des hl. Thomas von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt,* en "Philosophisches Jahrbuch" 1922, 38 ff. F. VAN STEENBERGHEN, en "Revue Néoscalistique" (1936), 583-85 (1937), 44-66, y *L'opuscule de Siger de Brabant 'De aeternitate mundi'. Introduction critique et texte, Louvain,* 1937. VERWIEBE, *Welt und Zeit bei Augustin,* 1933. M. WORMS, *Die Lehre von der Anfangslogiskeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients,* Münster, 1900.

§ 107: V. § 93 y A. ROZWARDOWSKI, *De optimismo universali secundum s. Thomas,* en "Gregorianum" (1936), 254 ff.

§ 108: V. § 100 y J. PÉGHAIRE C. S. Sep., *L'axiome bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme* en "Revue de l'Université d'Ottawa sect. sep." 1 (1932), 5-30.

§ 109: FERD. BERGENTHAL, *Der Mensch und die Ewigkeit. Ein Durchblick durch das Werk der Droste,* en "Theologie und Glaube", 1948, 168-184. Ph. J. DONNELLY, S. J., *Saint Thomas and the ultimate purpose of Creation,* en "Theol. Studies" (1943), 3-33. F. L. GRASSMANN, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins,* Regensburg, 1929. E. IGLESIAS, S. J., *De Deo creationis finem exequente,* México, 1951.

H. LANG, O. S. B., *Gottes gute Welt, Die kirchliche Schöpfungslehre*, Speyer, 1950. S. LONCKE, *Creaturae materiale conditae sunt propter hominem*, en "Coll. Brug." 43 (1947), 7-11. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2.ª edic., Freiburg, 1929. J. STUFLER, *Die Lehre des hl. Thomas über den Zweck des Schöpfers und der Schöpfung*, en "Zeitschrift für kath. Theol." (1917), 656-700. Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquim*, 1912.

§ 110: A. BRUNNER, S. J., *Der Stufenbau der Welt, ontologische Untersuchungen üben Person, Leben, Stoff*, München, 1950. H. KAYSER, *Akroasis. Die Lehre von der Harmonie der Welt*, Basel, 1946.

§ 112: A. D'ALES, *Thomisme*, en "Dictionaire Apologétique de la foi catholique" IV, 1667-1712. M. J. CONGAR, *Praedeterminare et praedeterminatio chez s. Thomas*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1934), 363 ff. P. DESCOQS, S. J., *La división de l'être en acte et puissance d'après s. Thomas*, en "Divus Thomas" (Piac.), A. 43, ser. 3, t. 17 (1940), 463-497. B. DÖRHOLT, *Der hl. Thomas und P. Stufler*, en "Divus Thomas" (Fr.) 6 (1928), 45-73; 211-239. P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, París, 1936. C. FABRO, C. P. S., *La nozione di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939. G. FELDNER, *Die Tätigkeit der Geschöpfe nach Thomas von Aquin dargelegt*, en "Divus Thomas" (1917), 277 y siguientes. M. J. CONGAR, "*Praedeterminare*" *et* "*Praedeterminatio*" *chez Saint Thomas*, "Revue des sciences philos. et théol." (1934), 363-371, en "Bulletin thomiste" III (1933), 977-982. M. FRANCESCONI, *La dottrina del Damasceno sulla predestinazione*, Roma, 1945. M. FRINS, S. J., *Concours divin*, en "Dictionnaire de théol. cath." III 781-796. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La volonté salvifique et la prédestination selon le bienheureux Albert le Grand*, en "Divus Thomas" (Piac.) A. 36 nouv. sér 14 (1931), 371-385. Idem, *Prémotion physique*, en "Dict. de théol. cath." XIII (1936), 31-77. E. GILSON, *Le Thomisme*, 4.ª edic., París, 1942. M. GRABMANN, *Petri de Palude O. P.* († 1342) *quaestio utrum deus immediate agat in omni actione*, en "Acta Pont. Acad. Romanae S. Thom. Aq." (1940), 41-60. J. GREDT, O. S. B., *Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit*, en "Divus Thomas" (Fr.) 14 (1936), 237-242. Idem, *Die Tätigkeit der Geschöpfe*, en "Divus Thomas" (Fr.) 17 (1939), 197-204. Idem, *De activitate creaturarum*, en "Divus Thomas" (Piac.) A. 43, ser 3, t. 17 (1940), 339-344. J. GROBLICKI, *De scientia dei futurorum contingentium secundum s. Thomam*, 1938. J. HELLIN, *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las creaturas*, "Pensamiento", Madrid, t. 2 (1946), 467-476. C. S. HENRY, *L'action de Dieu dans le monde* (Les Cahiers de Foi et Vérité), Genève, 1946. P. HUARTE, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de deo operante*, en "Gregorianum" 6 (1925), 81-114. F. IMLE, *Gott und Geist.*

Das Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura, Werl, 1934. I. Jeiler, S. *Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum,* Quaracchi, 1897. J. KAUP, *Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hl. Bonaventura,* en "Franziscanische Studien" 19 (1932), 315-326. H. LANGE, S. J.; MARIN-SOLA, *Bañez und Molina,* en "Scholastik" 1 (1926), 533-565. A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Früscholastik,* en "Scholastik" 10 (1935), 161-192; 369-394; 508-540. A. LEMONNYER, H. D. SIMONIN, J. SAINT-MARTIN, B. LAVAUD, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination,* en "Dict. de théol. cath" XII, 2809-3022. O. LOTTIN, *Liberté humaine et motion divine,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" (1935), 156 ss. (1938); 52 ss. G. M. MANSER, O. P., *Das Wesen des Thomismus,* Freiburg (Schweiz), 5.ª edic., 1949. R. MARTIN, O. P., *Pro tutela doctrinae Sancti Thomae Aquinatis de influxu Causae Primae in causas secundas,* en "Divus Thomas" (Fr.) 1 (1923), 356-372. P. SAINT-MARTIN, *Le pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite infaillible des élus à la glorie, d'après ses desniers écris 426, 427, 430,* París, 1930. P. MINGES, *Duns Skotus und die thomistisch-molinistische Kontroverse,* en "Franziskanische Studien" (1920), 14 ff. P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana. Postilla alla "Comedia bannesiana",* en "Scuola cattolica" 75 (1949), 89-108. L. PELLAND, S. J., *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate dei salvifica: De eius in Augustinismum influxu,* Montréal, 1936. N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio* 2 vol., Freiburg (Schweiz), 1907. C. H. RATSCHOW, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes,* Berlín, 1941. B. ROMEYER, S. J., *Libre arbitre et concours selon Molina,* en "Gregorianum" 23 (1942), 169-201. H. RONDET, S. J., *Prédestination, grâce et liberté,* en "Nouvelle Revue Theologique" 69 (1947), 449-474. N. SANDERS, *God en de vrije mensch,* en "Verzamelde Opstellen opgedragen aan Mgr. Van Noort", Utrecht, Spectrum (1944), 195-211. M. SCHMAUS, *Nicolai Trivet Questiones de causalitate scientiae dei et concursu divino,* en "Divus Thomas" (Piac.) 35 (1932), 185-196. Idem, *Uno sconosciuto descepolo di Scoto intorna alla prescienca di Dio,* en "Rivista di filosofia neoscolastica" 24 (1932), 327-355. Idem, *Kykeley cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici s. XIV, florentis quaestio de cooperatione divina,* en "Bohoslovia" 10 (1932), 3-38. Idem, *Guilelmi de Alnwick, O. F. M., doctrina de medio quo deus cognoscit futura contingentia,* en "Bogolovni Vestnik" 12 (1932), 201-225. Idem, *Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Notingham,* en "Franz. Studien" (1932), 195-223. Idem, *Le commentaire des Sentences de Richard de Bromwych, O. S. B.,* "Recherches de théol. anc. et méd." 5 (1933), 205-217. G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia,* Freiburg, 1881. R. M. SCHULTES, O. P., *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die*

Geschöpfe, en "Divus Thomas" (Fr.) 2 (1924), 176-195; 277-307. Idem, *Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse*, en "Divus Thomas" (Fr.) 3 (1925), 360-369; 464-482; 4 (1926), 214. Idem, *Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica*, en "Divus Thomas" (Fr.) 1 (1923), 123-145. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Dieu gouverne*. París, 1942. P. SIWEK, S. J., *Le problème du mal*, Río de Janeiro, 1942. J. B. CTUFLERS, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck, 1923. Idem, *Gott der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1936. Idem, *Die Konkurslehre des Petrus Olivi*, en "Z. f. kath. Theologie" 54 (1930), 406-424. Idem, *Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourcain*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, Münster, 1935, II, 1080-1090. Idem, *Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica*, en "Zeitschrift für kath. Theol." 46 (1922), 489-509. Idem, *Zur Kontroverse über die praemotio physica*, íb. 47 (1932), 533-564; V. íb. 47 (1923), 278-282. Idem, *Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes "Doctrina D. Thomae Aqu. de Deo operante"*, íb. 48 (1924), 305-314. Idem, *Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas*,, íb. 48 (1924), 407-422. Idem, *Das Wirken Gottes in den Geschöpten nach dem hl. Thomas*, íb. 49 (1925), 62-86; 186-218. Idem, *Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre*, íb. 51 (1927), 329-369. L. TEIXIDOR, *Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las creaturas*, en "Estudios eccles." 7 (1920), 5-23, 146-160; 8 (1929), 332-362; 9 (1930), 321-350; 11 (1923), 190-227; 289-322. CURIOSUS TIRO, *Essai sur la détermination exemplaire des futurs libres*, París, 1937. A. TRAPÉ, O. E. S. A., *Il concurso divino nel pensiero de Egidio Romano*, Tolentino, 1942. J. UDE, *Doctrina Saproeli de influxu Dei in actus voluntais humanae*, Graz, 1905. A. VANDERBERGHE, *De directione rerum in finem*, en "Collectiones Brugenses" 37 (1938), 224-227. PL. VOLLMER, *Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus*, en "Divus Thomas" 6 (1929), 452-470. G. VRANKEN, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*, Roma, 1943. J. WINANDY, *Le prédétermination restreinte*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 13 (1936), 443-456. V., además, "Bullethin Thomiste" y P. BANDONNET, O. P.-J. DESTREZ, *Bibliographie Thomiste*, Le Saulchoir, 1921, y V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography*, 1920-1940, St. Louis/Mo., 1945 M. GRABMANN, en "Scholastik" 17 (1942), 187-216. V. también §§ 214 y s., en especial las obras de SCHWAMM.

§ 113: A. D'ALES, *Providence et libre arbitre*, París, 9, edic. 1928. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945. A. ANWANDER, *Wörterbuch zur Religion.*

Würzburg, 1948, art. "*Vorsehung*". B. BARTMANN, *Unser Vorsehungsglaube*, Paderborn, 1931. O. BAUHOFER, *Das Geheimnis des Zeiten*, 1935. FR. BILLICSIK, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*. I. *Von Platon bis Thomas von Aquino*, Innsbruck, 1936. J. P. CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die götliche Vorsehung*, trad. por W. Rüttenauer, 1938. E. DENNERT, *Naturgesetz, Zufall, Vorsehung*, 1906. P. DORET, S. J., *L'irréprochable Providence*, París, 1906; Buenos Aires und Montréal, 1944. A. DONDAINE, O. P., *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au moyen-âge*, en "Revue des sciences philos.- et theologiques" 28 (1939) 456-488. Idem, *Une traité néo-manichéen du XIII^e siècle Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939. P. L. ERMITE, *La divine Providence*. Préface du R. P. B. Mailloux, O. P., Montréal, Ottawa, 1943. A. EYMIEU, *La Providence*, París, 1927. J. FARAGO, *Von der göttlichen Vorsehung nach dem heiligen Thomas*, Temesvar, 1927. J. FREUNDORFER, *Vorsehung, Leid und Krieg*, 1940. M. R. GAGNEBET, O. P., *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, en "Rev. Thom." 48 (1948), 394-446. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la confiance en Dieu*, París, 1932. J. GOERGEN, *Des heiligen Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum*, Vechta, 1932. C. GUTBERLET, *Theodizee*, 4.ª edic., 1909. H. E. HENGSTENBERG, *Von der göttlichen Vorsehung*, 3.ª edic., 1947. A. VAN HOVE, *De Goddelijke Voorzienigheid* (Biblioteca Mechliniensis, 7), Brügge-Brüssel, 1946. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, París, 1936. B. KALWEIT, *Vorsehung*, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edic. V. 1716-9 (prot.). O. KIRN, *Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft*, 1903. J. KOCH, *Fatalismus*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" II, 969/70. JOACHIM KONRAD, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung*, Gütersloh, 1947. E. KREBS, *Dogma und Leben*, II, Freiburg, 1924, 693-752. O. KU, *Zum Vorsehungsglauben im Neuen Testament*, en "Theologie und Glaube" 35 (1943), 7-14. A. LEHMKUHL, *Die göttliche Vorsehung*, 16.ª edic., mejorada por Fr. Ehrenborg, Freiburg, 1923. L. MAGALI, O. F. M. Conv., *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma, 1943. A. MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne e la Providenza divina*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, Münster, 1935, I, 503-524. A. MEYER, *Vorsehungsglaube und Schiksalsglaube in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandrien*, Würzburg, 1939. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewengung*, 2 vols., Göttingen, 1949. J. RANFT, *Der Vorsehungsbegriff*, Eichstätt, 1928. W. SCHÖLLGEN, *Der anthropologische Sinn der astrologischen Schickkalsdeutung im Weltbild des hl. Thomas*, en "Philosophisches Jahrbuch" (1930), 124 ff. A. SCHÜTZ, *Gott in der Geschichte*, 1936. H. SCHWAMM, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934. J. A. SCHWANE, *Das göttliche Vorherwissen*, Münster, 1855. J. SELLMAIR,

Das Tragische und der lebendige Gott, 1938. A. SIEMON, *Die Stellung zur Welt im Ur-Buddhismus und im Ur-Christentum* (Diss. Bonn), 1941. E. STAKEMEIER, *Über Schicksal und Vorsehung*, 1949. J. STANGHETTI, *Theodicea*, Roma, 1936. G. TERZI, *Il problema del malo nella polemica antimanichea di s. Agostino*, Udine, 1937. A. TITUS, *Natur und Gott*, 2.ª edic., 1931. FR. UTZ, *Bittet und ihr werdet empfangen*, 1940. G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 1918. Ast. "*Providence*", en "Dict. de théol. cath." XIII, 935-1023, von A. LEMONNYER, SIMONIN, RASCOL, GARRIGOU-LAGRANGE. V. vol. I, § 93.

§ 114: D. ALSZEGHY, S. J., *La Teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, en "Gregorianum" 31 (1950), 414-450. A. AMANN-SIMONIN, art. *Surnaturel*, en "Dict. de théol. cath." XIII, 1309-1432. A. ANWANDER, art. *Natur-Übernatur*, en "Wörterbuch der Religion", Würzburg, 1948. J. AUER, *Grundsätzliches zur Frage nach der Methode, mit der Übernatur als Gnade im strengen Sinn bestimmt werden kann*, en "Zschr. Kath. Theol." 70 (1948), 341-368. J. V. BAINVEL, *Naturel et surnaturel*, 3.ª edic., París, 1905. L. et M. BECQUÉ, C. S. S. R., *Nature et grâce*, en "Nouvelle Rev. Théol." 59 (1947), 713-730. L. BERARDINI, O. F. M., *La nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana*, Roma, 1944. E. BERBUIER, *Natura humana*, München, 1950. C. BOYERS, S. J., *Nature pure et surnaturel dans le "Surnaturel" du Père de Lubac*, en "Gregorianum" 28 (1947), 379-395. W. BRUGGER, S. J., "*Philosophisches Wörterbuch*", Freiburg, 1947, art. *Natur, Übernatürlich*. P. DESCOQS, *Le surnaturel*, Avignon, 1926. A. DENEFFE, S. J., *Geschichte des Wortes supernaturalis*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 46 (1922), 337-360. K. KECKES, art. *Übernatürlich*, en "Lexicon für Theologie und Kirche" X, 354-356. Idem, *Natur und Übernatur*, Düsseldorf, 1947. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, I, Roma, 1908. Idem, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur*, trad. por A. Kraus, 1937. M. J. LE GUILLOU, O. P., *Surnaturel*, en "Rev. Sec. Phil. Théol." 34 (1950), 226-243. M. M. LABOURDETTE y M. J. NICOLAS, O. P., *Théologie de l'Apostolat missionaire*, en "Revue Thomiste" 46 (1946), 575-602. A. LANDGRAF, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, en "Scholastik" 4 (1929), 1-37; 80 ff. Idem, *Dogmeneschichte der Frühscholastik* I, 1, Regensburg, 1951. J. N. LANGMEAD CASSERLEY, *Nature in early and mediaeval christian thougt*, en "Chur Quart. Rev." 149 (1950), 138-151. H. LENNERZ, *Opuscula duo de dectrina Baiana*, ed. "Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta, ser. theol." 24, Roma, 1938. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París, 1942. Idem, *Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"*, en "Nouvelle Rev. Théol." (1934), 22 ss., 350 ss. Idem, *Der Katholizismus*, trad. por U. von Balthasar, Einsiedeln, 1943. Idem, *Le Mystère du surnaturel*, en "Rech. Sc. Rel." 36 (1949), 80-121. J. LEBRETON, *Le Surnaturel du Père de Lubac*, en "Rech. de Sc. Rel." 34 (1947), 77-81. H. LIGEARD, *Le théologie scolastique et la transcenden-*

ce du surnaturel, París, 1908. G. MARCEL, *Homo Viator,* París, 1947. J. VAN DER MEERSCH, *De natione entis supernaturalis,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 7 (1930), 227-263. P. MINGES, *Über die sogenannte geistige Materie der Fransziskanerschule,* en "Franziskanische Studien" 11 (1924), 229-236. W. MOOCK, *Natur und Gottesgeist,* Frankfurt, 1947. CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien,* Tournai, 1948. J. MULSON, *La possibilité de la vision beatifique dans s. Thomas d'Aquin,* Langres-Lyon, 1932. TH. OHM, O. S. B., *Die Stellunk der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin,* Münster, 1927. I. ORTEGA, O. P., *De vocatione omnium gentium in salutem,* Manille, 1946. D. PALMIERE, *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum,* Roma, 1910. R. PÁNIKER, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto,* Madrid, 1951. A. RADEMACHER, *Gnade und Natur,* 3.ª edic., 1925. G. RIPALDA, *De ente supernaturali,* Lyon, 1643. P. H. RONDET, *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin,* en "Rech. de Sc. Rel." 33 (1946), 56-91. Idem, *Problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle,* en "Rech. de Sc. Rel." 35 (1948), 481-521. I. ROZYCKI, *Quaestio de natura et gratia seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae,* Krakau, 1946. E. SAURAS, *Lo divino y lo natural en la teologia según Juan de Santo Tomás,* en "La ciencia tomista" 69 (1945), 21-47. W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus,* 1924. C. v. SCHAZLER, *Natur und Übernatur,* Mainz, 1865. M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade,* Mainz, 1861, reeditado por M. Grabmann, München, 1922, y editado otra vez por M. Grabmann en "Gesamtausgabe der Werke Scheebens", Freiburg, 1941. K. SCHRADER, *De triplici ordine,* Wien, 1864. C. SMITS, O. SAGAERT, M. LAMPEN, *Natuur en Bovennature,* s. Hertogenbosch, 1937. L. STURZO, *La vera Vita. Sociologia del soprannaturale,* Roma, 1947. A. TRAPÉ, O. E. S. A., *De Gratuitate Ordinis Supernaturalis apud theologos Augustinienses, Litteris encyclicis "Humani Generis" praelucentibus,* 1951.

§ 115: J. ALFARO, S. J., *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano,* "Greg." 31 (1950), 62-99; 224-257. Idem, *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano,* Roma, 1950. Idem, *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid, 1952. P. BALZARETTI, O. P., *De natura appetitus naturalis,* en "Angelicum" 6 (1929), 352-386, 519-544. P. K. BASTABLE, *Desire for God. Does man aspire naturally to the beatific visión? An analysis of this question and of its history,* London-Dublin, 1947. J. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips,* en "Gregorianum" 21 (1940), 381-406; 535-552. M.-J. BLIGUET, *Le point d'insertion de la grâce dans l'homme,* en "Revue des sciences phil. et théol." (1923), 47 ff. ED. BRISBOIS, S. J., *Le désir de voir Dieu et la métaphisique du vouloir selon saint Thomas,* en "Nouvelle Revue Théol." 63

(1936), 978-989; 1089-1113. G. DE BROGLIE, S. J., *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, en "Archiv. de Phil." (1925), 55-96. Idem, *La place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, en "Recherches de science religieuss" 14 (1924), 193-246, 481-496; 15 (1925), 5-53. Idem, *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam*, en "Gregorianum" 9 (1928), 628-630. Idem, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, en "Nouvelle Revue théologique" (1937), 337 y ss. W BRUGGER, S. J., *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, "Scholastik" 25 (1950), 535-548. V. CATHREIN, S. J., *De naturali hominis beatitudine*, en "Gregorianum" 11 (1930), 398-409. G. CRESPY, *Le problème d'une anthropologie théologique*, Montpellier, 1950. M. CUERVO, O. P., *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en "La Ciencia Tomista" 45 (1932), 289-317. A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez s. Thomas et s. Augustin*, Belley, 1934. V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos*, en "Antonianum" 4 (1929), 167-208. P. DUMONT, S. J., *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques*, en "Ephemerides Theol. Lov." (1931), 205-224, 571-591; 9 (1932), 5-27. E. ELTERS, S. J., *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris*, en "Gregorianum" 9 (1928), 269-306. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927. Idem, *Appétit suivant la doctrine de s. Thomas*, en "Dit. de théol. cath." I, 1692-1700. Idem, *Le désir naturel de voir Dieu*, en "Revue thomiste" 9 (1926), 381-410; 477-489; 523-527; 9 (1927), 3-19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?*, en "Revue thomiste" 16 (1933), 669-688. Idem, *La possibilité de la grâce est-elle rigoreusament démonstrable*, en "Revue thomiste" 19 (1936), 194-218. Idem, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, en "Revue thomiste" 11 (1928), 474-478. Idem, *De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium*, en "Angelicum" 12 (1935), 217-222. Idem, *De natura creata per respectum ad supernaturalia secundum s. Augustinum*, en "Acta hebd. Augustinianae-Thomisticae" 1930, Turín, 1931. E. GUTWENGER, *Natur und Übernatur, Gedanken zu Balthasar Werk über die Barthsche Theologie* en "Zschr. Kath. Theol." 75 (1953), 82-97. FR. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, 1953. W. HEINEN, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Desiderium naturale bei Thomas von Aquin*, Bonn, 1927. E. IGLESIAS, S. J., *El concurso divino en los actos sobrenaturales*, en "Ciencia y Fe" n. 11-12 (1947), 44-66. A. KRANICH, *Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin*, 1892. G. LAPORTA, *Appétit naturel et puissance obédientielle chez saint Thomas*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 5 (1928), 257-277. H. LENNERZ, S. J., *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?*, en "Scholastik" 5 (1930), 102-108. J. O'MAHONY, *The desire of*

God, Dublin, 1929. R. MARTIN, O. P., *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia oboedientiali*, en "Ephemerides Theol. Lovaniensis" 1 (1924), 352-354. L. MALEVEZ, S. J., *L'Esprit et le désir de Dieu*, en "Nouvelle Revue Théol." 69 (1947), 3-31. Idem, *La gratuité du surnaturel*, en "Nouvelle Revue Théol." 85 (1953), 561-585. A. A. MOTTE, O. P., *Désir naturel et béatitude surnaturelle*, en "Bulletin thomiste" 3 (1932), 651-675. Idem, *La possibilité de la vision béatifique*, en "Bulletin thomiste" 4 (1935), 573-590. A. MÜLLER-ARMACK, *Zur Methaphysik der Kulturstile*, en "Zeitschrif für die gesamte Staatswissenschaft" 105 (1948), 29-48. Idem, *Wachstumsringe unserer Kulturform*, en "Probleme der Soziologie, Festschrif für Leopold v. Wiese", Mainz, 1948, I, 87-108. Idem, *Genealogie der Wirtschaftsstile*, Stuttgar, 1941. J. PASCHER, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1947. FR. PELSTER, S. J., *Zur Frage nach der Möglichkeit einer "beatitudo naturalis"*, en "Scholastik" 4 (1929), 255-260. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1938. A. PIROTTA, O. P., *Disputatio de potentia obedientiali*, en "Divus Thomas" (Piac.) 32 (1929), 574-585; 83 (1930), 129-148; 360-385; 560-575. E. PRZYWARA, *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation*, en "Scholastik" 17 (1942), 178-186. R. RITZLER, O. F. M., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae*, Roma, 1938. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas*, en "Revue des sciences phil. et théol." 18 (1929), 193-222. Idem, *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, íb. 13 (1924), 162-172. N. SANDERS, O. F. M., *Heh natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing volgens St. Bonaventura en Duns Scottus*, en "Coll. Franc. Neerl." 7 (1950), 63-83. J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Neapel-Roma, 1896. Idem, *De possibilitate desiderioque primae causae substantiam videndi*, III vol. des Kommentars des Ferrariensis, Roma, 1900. Card. SUHARD, *Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief, deutsch. Dokumentenverlag*, Offenbur/Baden, 1947. A. TRANCO, O. P., *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, en "La Ciencia Tomista" 44 (1931), 447-468. D. THALHAMMER, *Gnade und Seelenleben*, en "Zeitschrift f. kath. Theologie" 61 (1937), 171 ff. Idem, *Edelmenschentum und Gnade*, íb. 508 ff. I. B. TERRIEN, S. J., *La grâce et la gloire*, 2. Idem, París, 1931, 430-436. ST. VALLARO, O. P., *De naturali disiderio videndi essentiam Dei et de ejus balore ad demonstrandam possibilitatem ejusdem visionis Dei quidditativae*, en "Angelicum" 11 (1934), 133-170. M. WEBER, *Religionssoziologie*, 3 vols., 1920/21. Idem, *Gesammelte Aufsätze*, 3 vols., 1919/1923. A. H. WEI, *Apologie des Christentums*, 5 volúmenes, 1878-89, 4.ª edic., 1904-08; reimpresión 1923. E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg, 1937.

§ 117: O. BAUHOFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, München, 1935. Idem, *Die Heimholung der Welt*, Freiburg, 1935. H. BELLOC, *Europa und*

der Glaube, 1921. J. BERNHART, *De profundis,* Leipzig, 1935. A. DE BOVIS, S. J., *Le sens catholique du travail et de la civilisation,* en "Nouvelle Rev. Théol." 72 (1950), 357-371; 468-478. D. BRINKMANN, *Mensch und Technik,* Bern, 1946. DAWSON, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur,* Regensburg, 1935. A. DEMPF, *Kulturphilosophie,* 1932. A. EHRHARD, *Katholisches Christentum und moderne Kultur,* 1906. ESSER-MAUSBACH, *Religion, Christentum und Kirche* III, 4.ª edic., 1921. TH. HAECKER, *Christentum und Kultur,* München, 1927, reimpresión 1946. H. HATZFELD, *Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich,* 1933. A. HEGELER, *Die deutsche Tragödie und ihre geschichtlichen Ursachen,* 1947. E. IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben,* Wien, 1948. M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin,* Augsburg, 1925. B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgelichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich,* 1927/30. R. GUARDINI, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur,* en "Unterscheidung des Christlichen", Mainz, 1935, 177-221. E. HEDERER, *Mystik und Lyrik,* München-Berlín, 1941. G. HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur,* Amsterdam, 1939. Idem, *Herbst des Mittelalters,* 1924. P. KESSLER, *Technik als Ausgang zur Philosophie,* en "Lebendiges Zeugnis" (1949), 21-47. J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen,* Freiburg, 1940. H. LÜTZELER, *Vom Sinn der Bauformen,* Freiburg, 1938. Idem, *Die christliche Kunst des Abendlandes,* Bonn, 1935. L. MALEVEZ, S. J., *Deux théologies catholiques de l'histoire,* en "Bijdr. Ned. Jez." 10 (1949), 225-240. J. MARITAIN, *Die Zukunft der Christenheit,* Einsiedeln, 1938. E. MICHEL, *Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis,* Heidelberg, 1946. W. MOOCK, *Natur und Gottesgeist,* Frankfurt, 1948. C. OMAECHEVARRÍA, O. F. M., *La naturaleza y la gracia. Filosofía integral cristiana* en "Verdad y Vida" 5 (1947), 349-363. A. OREL, *Das Weltantliz,* 2.ª edic., 1933. W. REST, *Situation und Entscheidung,* Warendorf, 1947-48. M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums,* 3.ª edic., Ettal, 1954. Idem, *Von den Letzten Dingen,* Münster, 1947. M. SCHRÖTER, *Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie zu Oswald Spengler,* München, 1949 (defiende a Spengler). G. SCHÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* 3 vols., Freiburg, 1924/29. ST. L. VON SKIBNIEWSKI, *Theologie der Mechanik,* Paderborn, 1928. G. SÖHNGEN, *Humanismus und Technik,* en "MThZ" 2 (1951), 211-233. A. J. TOYNBEE, *Study of History,* 6 vols., 1935/39. FR. ZACH, *Modernes oder katholisches Kulturideal?,* 3.ª edic., 1925. J. ZIMMERMANN, *Trinität, Schöpfung, Übernatürlichkeit,* Regensburg, 1951. V. además § 115, especialmente las obras de A. MÜLLER-ARMACK, MAX WEBER, A. M. WEISS y la pastoral del cardenal SUHARD; v. también §§ 31 y 125 y TH. HAECKER, *Opuscula,* München, 1949.

§ 118: F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts,* Paderborn, 1914. Idem, *Die Engel-und Dämonenlehre*

des Clemens Alexandrinus, en "Römische Quartalschrift" 34 (1926), 13-27; 129-140; 307-329. CL. BAUEMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* Münster, 1908. CH. D. BOULOGNE, *Le monde des esprits,* Monaco, 1949. EL CARRELLI, *Gli Angeli,* Bologna, 1925. J. COLLINS, *The Monistic Philosophy of the Angels,* Washington, 1947. R. V. O'CONNELL, *The Holy Angels,* New York, 1923. M. DIBELIUS, *Die Geisterweit im Glauben des Paulus,* 1909. J. B. FREY, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christe,* en "Revue des sciences phil. et théol." 5 (1911). C. FRIETHOFF, O. P., *Engelen en duivelen,* Hilversum, 1940. A. HOUCK, *The Angels,* St. Louis, 1925. L. KLEINHEIDT, *S. Gregorii Nysseni doctrina de angelis,* Freiburg, 1860. L. KURZ, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln,* Rottenburg, 1938. G. KURZE, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus,* Freiburg, 1915. H. LANGE, *Artikel Engel,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 672-676. A. L. LÉPICIER, *De angelis,* 1909. J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes,* I. Parte: *Die Engel um Gott,* München, 1937. J. OSWALD, *Angelologie,* 2.ª edic., 1889. K. PELZ, *Die Engellehre des hl. Augustinus,* Münster, 1913. P. PARENTE, *De creatione universali. De angelorum hominisque elevatione et lapsu,* Roma, 1942. M. PASTORE, *Gli angeli in S. Ambrogio,* Roma, 1949. E. SCHNEEWEISS, *Angels and Demons according to Lactantius,* Washington, 1944. W. SCHNEIDER, *Der nuere Geisterglaube,* 3.ª edic., von F. Walter, 1913. F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament,* 1934. J. STILGLMAYR, *Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita,* en "Compte rendu du Congrès international à Fribourg", 1897, I, 403 ff. A. VACANT-G. BAREILLE-L. PETIT-I. PARISOT-J. MISKGIAN, art. *Ange,* en "Dict. de théologie cath." I, 1189-1271. V. también el art. *Ange,* en "Dictionaire de la Bibel", 1576/90, y en Supplément, I, 255/62. THOMAS VON AQUIN, *Summa theol.* I, 50-64 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg, 1936; trad. y explicada por H. Amschl, O. P.).

§ 119: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir H. DE LUBAC, *Surnaturel,* París, 1944.

§ 121: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir J. MICHL, *Ephräm und die neus Chöre der Engels,* en "Theol. Quartalschrift" 118 (1937), 474-491.

§ 122: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir G. BAREILLE, *Le culte des anges à l'época des Pères de l'Eglise,* en "Revue Thomiste" 8 (1900), 40 y ss. P. BENOIST D'AZY, O. S. B., *Le Christ et ses anges dans l'oeuvre de sant Thomas,* Abbaye de Saint-Benoît d'Encalcat, 1942. J. DANIÉLOU, *Les Anges et leur mission,* 1952. R. HINDRINGER, *Engel (Aberglaube),* en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 677. ISIDORO DE S. JOSÉ, O. C. D., *La doctrina del Angel Custodio en el Dogma, en la Teología, en el Arte y en la Espiritualidad,* "Rev. Espir." 8 (1949),

265-288; 438-474. H. KÜHN, *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Berlín, 1947. S. LANDERSDORFER, *Zur Lehre von den Schutzengeln im Alten Testament*, en "Katholik" (1918), II, 114 y ss. H. LECLERQ, *Anges (Culte des Anges)*, en "Dictionaire d'archéologie chrétienne" I, 2144 y ss. CHR. PESCH, *Die heiligen Schutzengel*, 3.ª edic., Freiburg, 1925. E. PETERSON, *Das. Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln im Kultus*, Leipzig, 1935. J. SAUER, *Engel (Ikonographie)*, en "Lex. f. Theologie und Kirche" III, 676 f. E. SCHLICK, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, 3.ª edic., 1949.

§ 123: V. §§ 100, 118 y H. BREMOND, *Le diable existe-t-il? Que fait-il?* París, 1924. G. E. CLOSEN, *Die Sünde der "Söhne Gottes"*, Roma, 1937. L. B. GILLON, *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos*, en "Angelicum" 23 (1946), 43-52. M. HAGEN, *Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen*, 1899. H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1930. A. KERSSEMAKERS, *De Daemon*, en "Ons Geloof" 30 (1948), 435-453. E. KREBS, art. *Teufel*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" X, 10-17. A. KOHUT, *Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, 1866. E. LANGTON, *Essentials of Demonology. A study of jewis and christian doctrine*, Londres, 1949. E. MANGENOT-T. ORTOLAN, *Démon*, en "Dict. de théol. cath." III, 321-414. F. WEBER, *Der alte böse Feind*, 1937. S. WEBER, O. F. M., *De singulorum hominum daemone impugnatore*, Roma, 1938. *Satan. Existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, décide, bibliographie*, "Études Carmélitaines", Brügge, 1948.

§ 124: H. BACHTOLD-STAUBLI, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1927 ff. J. BERNHART, *Chaos und Dämonie, Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*, München, 1950. A. LANDGRAF, art. *Besessenheit*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" II, 245-247. C. S. LEWIS, *The Srewtape Letters*, Londres, 1946. J. PINSK, *Krisis des Faustichen*, Berlín, 1948. A. RODERVYK, *Die Beurteilung der Besessenheit*, en "Zeitschrif für kath. Theol." 72 (1950), 460-480. K. H. SCHELKLE, *Die passion Jesus inder Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. K. L. SCHMIDT, *Lucifer als gefallene Engelmacht*, "Theol. Zschr." 7 (1951), 161-179. U. URRUTIA, S. J., *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*, México, 1950. G. J. WAFFELEART, artículo *Possession diabolique*, en "Dict, de la foi cath." IV, 53-81. S. WEBER, *De singulorum hominum daemone impugnatore*, 1938.

§ 125: "Acta Pont. Academiae Romanae, S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae". Vol. XI. *Nova series*. I. *La persona umana e gli odierni problemi sociali*. II. *Relationes theologicae*, Roma, 1945. W. BACHMANN, *Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer chris-*

tlichen Lehre vom Menschen, 1938. H. J. BADEN, *Mensch und Schicksal,* 1943. K. BARTH, *Humanismus,* Zürich, 1950. O. BAUHOFER, *Der Mensch und die Kunst,* Luzern, 1944. E. H. BEEKMAN, *Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft,* 1937. L. BERG, *Die Gottebendildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin,* Mainz, 1948. J. BERNHART, *Tiere und Heilige,* München, 1937. L. BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze.* Vol. I: *Zur phänomenologischen Anthropologie,* Bern, 1947. S. BIRNGRUBER, *Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik,* Graz, 1948. R. BOIGELOT, *L'homme et l'univers. Leur origine, leur destin.* I. *L'origine de l'univers. L'origine da la vie. L'origine des espèces infrahumaines,* 5.ª edic., Bruxelles, 1946. B. v. BRANDESTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie,* Einsiedeln, 1948. P. BRATSIOTIS, *Das Menschenvertändnis in der griechisch-orthodoxen Kirche,* "Theol. Zschr." 6 (1950), 376-382. D. BRINKMANN, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik, Bern,* 1946. E. BRUNNER, *Der neue Barth. Memerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen,* en "Zschr. Theol. Kirche" 48 (1951), 89-160. "Festschrift Emil Brunner", *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums,* Zürich, 1950. P. L. BRUNS, *Metaphysik des Wortes,* 1937. M. BUBER, *Das Problem des Menschen,* Heidelberg, 1948 (judío). FR. BÜCHNER, *Von der Leiblichkeit des Menschen. Ein Beitrag zu den Prolegomena einer Lehre vom Menschen,* en "Studium Generale" 1 (1948), 419-425. Idem, *Das Menschenbild der modernen Medizin,* 1946. A. CARRELL, *Der Mensch, das unbekannte Wesen,* 1938. U. CASSUTO, *La questione della Genesi,* Florenz, 1936. J. COPPENS, *La soumission de la femme à l'homme d'après Gen. 3, 16,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 14 (1937), 632-641. Idem, *En marge de l'Histoire Sainte,* Brügge, 1936. FR. DANDER, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des heiligen Thomas,* en "Zeitschrift für katholische Theologie" (1929), 1 ss. FR. DESSAUER, *Mensch und Kosmos,* Frankfurt, 1949. Idem, *Die Technik,* 1946. E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, edit. por J. Seeberg, E. Caspar W. Weber), Stuttgart, 1934. H. DOMS, *Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos,* Münster, 1951. W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments,* Basel, 1944. J. ENDRES, C. S. S. R., *Die Stellung des Menschen im christliche Bild des Menschen,* Bamberg, 1947. H. FLÜGEL, *Geschichte und Geschicke,* 1946. KURT GALLING, *Das Bild des Menschen in biblischer Sicht,* Mainz, 1947. A. GELHEN, *Der Menchs. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Berlín, 1940 (Cfr. "Deutsche Literaturzeitung" 64 [1943], 794-797). J. GÖTTSBERGER, *Adam und Eva,* 3.ª edic., Münster, 1912. H. GRANER, *Fluch und Segen der Technik,* 1946. L. GRIMAL, *L'homme, son origine, sa condition présente, sa vie future,* 2 vols., París, 1923. E. G. GULIN, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus,* en "Zeitschrift für Systematische Theologie" 18 (1941), 458-481. TH. HAECKER, *Was ist der Mensch?,* 1935. O. J. HARTMANN, *Der Mensch im Abgrund seiner*

Freiheit, 1932. Idem, *Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos, Geschichte*, 1934. Idem, *Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals*, 5.ª edic., 1946. FR. HEINEMANN, *Wilhelm von Humboldts Philosophische Anthropologie*, 1929. J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament*, 2.ª edic., 1936. J. HERING, *Die biblische Grundlage des christlichen Humanismus*, Zürich, 1946. A. M. HOFFMANN, O. P., *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neuren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin*, en "Divus Thomas" (Fr.) 19 (1941), 3-35. G. HUBALKA, O. F. M. Cap., *Wesen und Würde der Person*, en "Divus Thomas" (Fr.) 23 (1945), 272-286. J. HÜBSCHER, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis*, 1932. K. HUMMEL, *Das Menschenbild in der heutigen Naturwissenschaft*, "Theol. Quart." 130 (1950), 474-488. H. U. INSTINKY, *Menchs und Gott in der Geschichte*, en "Beiträge zur geistigen Überlieferung", Godesberg, 1947. B. JACOB, *Das erste Buch der Thora Genesis übers. und erklärt*, Berlín, 1934. L. JANSSENS, *God en de Mensch*, Leuven, 1946. H. S. JOHNSON, *Anthropology and the Fall*, New York, 1924. H. J. T. JOHNSON, *The Bible and early man*, New York, 1948. E. JÜNGER, *Die Perfektion der Technik*, 1946. TH. KAMPMANN, *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereiches*. Vol. I: *Die Methodologie der Geschlechtsdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens*. Vol. II: *Die Psychologie des Frauenwesens*, Paderborn, 1946. H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950. Idem, *Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenväter des dritten Jahrhunderts*, Diss. Marburg, 1942. W. KELLER, *Vom Wesen des Menschen*, Basel, 1943. (V. además P. CLODOALD HUBATKA, en "Divus Thomas" [Fr.] 22 [1944]), 232-239. K. KÉRENYI, *Urmensch und Mysterium*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 41-74. B. LAVAUD, O. P., *Toward a Theology of Woman*, en "Thomist" 2 (1940), 459-518. J. LEGRAND, S. J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, 2 vols. (Museum Lessianum, Section philosophique, 27), Bruxelles, 1946. A. M. LÉPICIER, *De prima hominis fundatione*, Roma, 1910. PH. LERSCH, *Der Mensch in der Gegenwart*, München, 1947. J. LOTZ, S. J., J. DE VRIES, S. J., *Die Welt des Menschen*, Regensburg, 1940. J. LOTZ, S. J., *Das christliche Menschenbild im Ringer der Zeit*, Heidelberg, 1947. B. MADARIAGA, *La "imagen de Dios" en la metafísica del hombre según San Buenaventura*, "Verdad y Vida", 7 (1949), 145-194. L. MALEVEZ, *L'Anthropologie chrétiene de Karl Barth*, "Rech. Sc. Rel." 38 (1951), 37-81. E. MARMY, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*. "Dokumente", Freiburg, 1945. A. MAYER, O. S. B., *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (Studia Anselmiana 15), Roma, 1942. A. MITTERER, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen*, Wien, 1947 (Cfr. M. THIEL, O. S. B., en "Divus Thomas" 26 [1948]), 336-338. A. MITTERER, *Mann und Weib nach dem biolo-*

gischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart, en "Zeitschrift für kath. Theologie" (1933), 372 ff. J. T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God,* en "Mediaeval Studies" 7, Toronto, 1945. FR. MUCKERMANN, *Der Mensch im Zeitalter der Technik,* Luzern, 1943. J. MOUROU, *Sens chrétien de l'homme* (Théologie, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière, Nr. 6), París, 1945. M. MÜLLER, *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit,* 1945. P. PALUSCSAK, *Imago Dei in homine,* en "Xenia Thomistica" II, Roma, 1925, 119-154. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo,* en "La Scuola Cattol. A." 69 (1941), 19-54. P. PARENTE, *Dio e l'uomo,* Torino, 1946. H. PFEIL, *Der Mensch im Denken der Zeit,* Paderborn, 1938. R PIRAS, *L'antropologia biblica,* Cagliari, 1902. G. RABEAU, *L'Homme dans la contradiction. Une apologie à la manière de Pascal,* en "Mélanges de Science Rel." 4 (1947), 205-218. H. RAHNER, *Das Menschenbil des Origenes,* en "Eranosjahrbuch" 15 (1957), 194-282. A. ROHNER, *Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes,* en "Divus Thomas" (Fr.) (1923), 329 y ss. I. RONDET, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin,* en "Recherches de science rel." 29 (1939), 163-196. A. ROSSI, *Smilitudo dei in creaturis,* en "Divus Thomas" (Piac.) 1928, 417 ff. H. W. RÜSSEL, *Gestalt eines christlichen Humanismus,* 1940. F. G. SÁNCHEZ MARÍN y V. GUTIÉRREZ DURÁN, *Doctrina de Trento. Imagen del hombre según nuestros teólogos.* T. I. Madrid, 1946. D. SCARAMUZZI, O. F. M., *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo s. Bonaventura, Padua* (extracto de *Sophia,* 1942, cuadernos 2 y 3). W. SCHAMONI, *Mensch und Kosmos,* en "Die Kirche in der Welt" 2 (1949), 69-72. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928; reeditada por Maria Scheler, München, 1947. E. VON SCHENCK, E. T. A. HOFFMANN, *Ein Kampf um das Bild des Menschen,* 1939. K. L. SCHMIDT, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament,* en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 149-196. E. W. SCHMIDT, *Beiträge zu einer Theologie des Personalismus,* "Theol. Zschr." 6 (1950), 116-137. J. B. SCHOEMANN, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie,* en "Scholastik" 18 (1943), 17-28; 31-53; 175-200. M. SCHULIEN, S. V. D., *L'unità del genere humano, alla luce delle ultime recerche antropologiche e etnologiche,* Milano, 1943. J. SELLMAIR, *Der Mensch in der Tragik,* 1939. V. SERRANO-MUÑOZ, *El tema del hombre en el ambiente de Trento,* en "Rev. Espir." 6 (1947), 24-32. P. SIMON, *Zur christlichen Anthropologie,* en "Theologie und Glaube" 27 (1935), 529-548. W. SOMBART, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie,* 1938. E. SPRANGER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee,* 1828. E. STAKEMEIER, *Thomas von Aquin und das christliche Menschenbild,* en "Akadem. Bonifazius-Korresp." 53 (1938), 68-83. M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez saint Bernard,* en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 23 (1947), 70-129. A. STÖCKL, *Die spekulative Lehre vom*

Menschen, 2 vols., 1858-59. A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*. Münster, 1931. J. TERNUS, S. J., *Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie*, en "Scholastik" 11 (1936), 82-98. Idem, *Theologische Anthropologie als Unterscheidunglehre*, en "Divus Thomas" (Fr.) 15 (1937), 65-77. M. THIEL, O. S. B., *Was ist der Mensch?*, en "Divus Thomas" (Fr.) 20 (1942), 3-34. M. THURIAN, *L'anthropologie réformée*, en "Irénikon" 25 (1952), 20-52. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, vol. VI: *Wesen und Ausstattung des Menschen* (I, 75-89), Salzburg-Leipzig, 1937 (Introducción, traducción, notas y comentarios de P. Wintrath, O. S. B.), vol. VII: *Erschaffung und Urzustand des Menchen* (I. 90-120), München-Heidelberg, 1941 (Introducción de H. Christmann, O. P., traducción, notas y comentarios de A. Hoffmann, O. P.). P. TISCHLEDER, *Das rchte Bild vom Menschen*, Mainz, 1947. T. F. TORRANCE, *Calvin's doctrine of man*, London, 1949. O. TUMLIRZ, *Anthropologische Psychologie*, 1939. M. UNGRUND, *Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen*, 1938. A. VETTER, *Die philosophischen Grundlagen des Menschenbildes*, Leipzig. O. J. H. VOLK, *Kreatürlichkeit*, "MThZ" 2 (1951), 197-210. PH. WEINDEL-R. HOFMANN, *Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung "Th. Steinbüchel* zum 60. Geburtstag", Düsseldorf, 1948 (Contribuciones de H. JUNKER, *Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums;* F. TILLMANN, *Der Mensch vor Gott in synoptischer Sicht;* B. WINGENFELD, *Das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit bei Alexander von Hales;* R. EGENTER, *Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas von Aquin;* M. GRABMANN, *Die Gottesberührung in der Einwohnung des Heiligen Geistes nach dem hl. Thomas von Aquin;* T. BARTH, *Duns Skotus und die menschliche Existenz;* TH. MÜNCKER, *Das Ringer um Gott im deutschen Pietismus;* E. WASMUTH, *...Nicht der Philosophen! Über die Beziehung zwischen Mensch und Gott bei Pascal;* A. GUGGENBERGER, *Leibniz—das schöpferisch-geistige Band zwischen Gott und Mensch;* H. ZELLER, *Der Gott Herders*; H. HEIMSOETH, *Kant—heute*; K. THIEME, *Goethes Fausttragödie als Zeugnis religiöser Entscheidung*; PH. WEINDEL, *Fr. W. Hegel—der Mensch in Gott;* GR. NÜDLING, *Die Auflösung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Ludwig Feuerbach;* H. DIEDERICH, *Die Natur des Menschen im Verhältnis zu Gott und dem göttlichen Leben nach der Theologie des M. J. Scheeben;* A. AUER, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei Franz Xaver Linsenmann;* A. SCHÜLER, *Christlicher Personalismus, Gedanken zu Ernst Troeltschs Werk;* E. KRAU, *Das Verhältnis von Gott und Mensch nach Friedrich von Hügel;* H. GOUHIER *Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson;* H. FRIES, *Existenz und Transcendenz. Gott und Mensch in del Philosophie von Kar Jarpers;* R. LE SENNE, *D'O. Hamelin à la "Philosophie de l'Esprit"*; M. REDING, *Heidegger und Sartre;* A. LANG, *Der Mensch im Bannkreis des Heili-*

gen; K. ADAM, *Wie der Mensch zu Christus kommt*; J. LORTZ, *Dogma und Freiheit. Kirchengeschichtlich.* R. HOFMANN, *Gottesverehrung als moraltheologisches Problem;* J. PASCHER, *Menschsein vom Kreuze her gesehen.)* A. WENZL, *Philosophie der Technik,* 1946. Idem, *Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts,* München, 1948. G. WINGREN, *Gott und Mensch bei Karl Barth,* "Studia Theologica", Lund I (1947). A. ZACCHI, *L'uomo. I. La natura,* Roma, 1921. B. ZENKOWSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche,* Stuttgart, 1951. W. ZIMMERLI, *Das Menschenbild des AT,* München, 1949. Sobre la teoría de la descendencia cfr., además de las obras citadas aquí y en el § 101: K. ADAM, *Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft,* en "Theologische Quartalschrift" 123 (1942), 1-20. V. ANDÉREZ, S. J., *¿La opinión transformista en crisis?,* "Razón y Fe" 136 (1947), 207-228. H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie,* München, 1931. C. ARAMBOURG, *La genèse de l'humanité,* París, 1943. L. BAUER, *Entwicklung,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 699-702. B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie,* 9.ª edic. (introduc. y revisada por M. Fierz, Zürich, 1948). A. BEA, *Institutiones biblicae,* 2.ª edic., Roma, 1933. Idem, *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte,* en "Biblica" 25 (1944), 70 y ss. Idem, *Il problema antropologico in Gen. 1-2: Il transformismo,* Roma, 1950. E. BECHER, *Metaphysik der Naturwissenschaften,* München, 1926. F. M. BERGOUNOUX, *Essai de classification raisonée des hominides fossile,* en "Bull. Litt. Eccl." (1947), 138-156. F. M. BERGOUNIOUX, A. GLORY, *Les premiers hommes,* París, 1952. K. BEURLEN, *Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Abstammungslehre,* Jena, 1937. F. BIRKNER, *Die Rassen und Völker der Menschteit,* Berlín-München-Wien, 1913. P. BONÉ, S. J., *L'homme: Genèse et cheminement,* en "Nouvelle Revue Théologique", 1947, cuaderno de abril. M. BOULE, *Les hommes fossiles. Eléments de Paléontologie humaine,* 3.ª edición, cuidada por V. Vallois, París, 1946. CH. BOYER, *La théorie augustinienne des raison séminales,* en "Miscellanea Agostiniana" (editada por los agustinos ermitaños) II (Roma, 1931), 795-819. J. BUMÜLLER, *Die Urzeit des Menschen,* 4.ª edic., Augsburg, 1925. P. F. CEUPPENS, O. P., *Le Polygénisme et la Bible,* en "Angelicum" 24 (1947), 20-32. H. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos,* Salzburg, 1938. Idem, *Der Selbstaufbau der Natur,* Hamburg, 1944. Idem, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Studien,* Heidelberg, 1949. E. DACQUÉ, *Die Erdzeitalter,* München, 1930. Idem, *Aus der Vorgeschichte der Erde und des Lebens,* München, 1936. Idem, *Organische Morphologie und Paläontologie,* München, 1935. Idem, *Die Urgestalt,* Leipzig, 1940. Idem, *Urwelt, Sage und Menschheit,* München, 1924. A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin,* Belley, 1934. H. DE DECLODOT, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique,* Brüssel, 1921. P. DESCOQS, S. J., *Autour de la crise transformiste,* París,

1944. G. R. DORAN, *De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, Sancti Alberti Magni, Sancti Bonaventurae, Sancti Thomae* (Diss.), Mundelein, Illinois, 1936. H. DRIESCH, *Grundprobleme der Physiologie*, 2.ª edic., Leipzig, 1929. Idem, *Philosophie des Organischen*, 4.ª edic., Leipzig, 1928. Idem, *Die Maschine und der Organismus*, Leipzig, 1935. H. DUMAINE, *L'Heptaméron biblique* en "Revue Biblique" (1937), 116 ff. B. DÜRKEN, *Allgemeine Abstammungslehre*, Berlín, 1923. Idem, *Entwicklungsbiologie und Ganzheit*, Leipzig, 1936. Idem, *Lehrbuch der Experimentalzoologie*, 1928. J. ECHARRI, S. J., *El hombre en sus primeros orígenes. Evolucionismo antropológico*, "Raz. y Fe" 139 (1949), 219-248. E. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934. K. FRANK, *Die Entwicklungstheorie im Lichte Tatsachen*, Freiburg, 1911. A. FLEISCHMANN, *Die Deszendenztheorie*, Leipzig, 1901. A. FLEISCHMANN-GRÜTZMACHER, *Der Entwicklungsgedanke in Natur- und Geisteswissenschaf*, Erlangen, 1924. M. FLICK, S. J., *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia*, en "Gregorianum" 29 (1948), 392-416. H. FRIELING, *Herkunft und Weg des Menschen*, Stuttgart, 1940. H. FRITSCHE, *Tierseele und Schöpfungsgeheimnis*, Leipzig, 1940. Idem, *Der Erstgeborene*, 1946. E. GAGNEBIN, *L'origine dell'uomo*, Roma, 1949. Idem, *Le transformisme et l'origine de l'homme*, 2.ª edic., Lausanne, 1947. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Monogenisme n'est-il nullement revélé, pas même implicitement?*, "Doct. Comm." II (1948), 191-202. W. GIESELER, *Abstammung und Rassenkunde des Menschen*, Oehringen, 1936. G. GOURY, *Origine et évolution de l'homme*, 2.ª edic., París, 1948. G. GUTBERLET, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*, 3.ª edic., 1911. R. HERTWIG, *Abstammungslehre*, en "Kultur der Gegenwart", Leipzig, 1914. HESSE, *Abstammungslehre und Darwinismus*, 7.ª edic., Leipzig, 1936. TH. H. HUXLEY, *Die Stellung des Menschen in der Natur*, trad. por V. Carus, Braunschweig, 1863. J. M. IBERO, S. J., *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la Biología*, en "Miscelánea Comillas" (1943), 529-557. A. JANSSENS, *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 3 (1926), 29-32. S. JOSEPH-ARTHUR, S. G. C., *Saint Augustin et l'Evolutionnisme*, en "Rev. Un. Laval" 2 (1947), 89-95. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1932. E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jhd., behandelt bis Thomas von Aquin* (Diss.), Liebenthal, 1930. O. KLEINSCHMIDT, *Die Formenkreislehre*, Halle, 1926. Idem, *Der Urmensch*, Leipzig, 1931. Idem, *Neues zu alten Thema "Entwicklungsgedanke und Schöpfungsglaube"*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1936), 241-254. M. J. MCKNOUGH, *The Meaning of the rationes seminales in St. Agustine*, Washington, 1926. J. B. KORS, O. P., *Thomas van Aquino en de nieuwere biologie*, en "R. K. Artsenblat" 15 (1936), 110-114. G. KRAFT, *Der Urmensch als Schöpfer. Die Welt des Eiszeitmenschen*, Berlín, 1941. O. KUHN, *Die Deszendenztheorie*, 2.ª edic., 1951. H. LENNERZ, S. J., *Quia theologo censendum de*

polygenismo?, en "Gregorianum" 29 (1948), 417-434. P. LEONARDI, *Note paleontologiche sul Pitecantropo* (con 9 tovali fouri testo). "Pont. Academia scientiarum, Commentationes" 7, n. 16, Roma, 1943. Kardinal LIÉNART, *Der Christ und die Entwicklungslehre*, "Etudes" (1947), 289-300; "Stimmen der Zeit" 142 (1948), 81-90. V. MARCOZZI, S. J., *Poligenese ed evoluzione nelle origini dell'uomo*, en "Gregorianum" 29 (1948), 343-391. Idem, *Evoluzionismo e Finismo nell'origine dell'uomo*, en "Civ. catt." 3 (97), 362-371. Idem, *Trasformazione progresiva o regressiva nella famiglia umana?*, "Scuola catt." 79 (1951), 121-150; 201-222. V. MARCOZZI, M. FLICK, H. LENNERZ, *De hominis creatione atque elevatione et de peccato originali*, "Gregorianum" 29 (1948). H. MEYER, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn, 1914. E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The Problem of Man's origin*, London, 1931. G. MONTANDON, *Les hommes préhistoriques et les préhumains*, París, 1943. TH. J. MOTHERWAY, S. J., *Theological Opinion on the Evolution of Man*, en "Theol. Studies", 5 (1944), 198-221. A. MÜLLER, *Probleme zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, en "Eleutheria" 1, Bonn, 1944. H. MUSCHALEK, *Zur Kritik der Abstammungslehre*, en "Philos. Jahrbuch" 58 (1948) 389-395. A. NAEF, *Die Vorstufen der Menschwerdung*, Jena, 1933. A NEUBERG, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwar*, Göttingen, 1944. H. NILSSON, *Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie*, en "Bios", vol. 13, Leipzig, 1941. H. OBERMAIER, *Der Mensch der Vorzeit*, Berlín-München-Wien, 1920. P. OVERHAGE, *Die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit*, en "Scholastik" 28 (1953), 186-201. J. PAQUIER, *La création et l'évolution. La révélation et la science*, París, 1932. L. PERA, O. S. A., *La creazione simultanea e virtuale second S. Agostino. L'atomo virtuale*, Florenz, 1934. P. M. PÉRIER, *Le Transformisme, L'origine de l'homme et le dogme catholique*, París, 1939. J. PERZL, *Die Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der neueren naturwissenschaftlichen Forschung*, en "Zeitscrift für kath. Theologie" 60 (1936), 120-122. J. RANKE, *Der Mensch*, 1866, reeditado, Leipzig, 1923. F. REINÖHL, *Abstammungslehre*, Oehringen, 1940. E. ROLFES, *Die Stelle Gen. 2, 7 und die Deszendenztheorie*, en "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" 18 (1903/4), 458 y ss. E. RUFFINI, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948. F. RÜSCHKAMP, *Biologische Tatsachen und Rätsel*, en "Bonifatius-Korrespondenz" (1937), 1-13. Idem, *Zur Art- und Rassengeschichte des Menschen*, en "Stimmen der Zeit" 139 (1946), 290-309. Idem, *Zum artgeschichtlichen Wandel der Menschengestalt*, en "Philosophisches Jahrbuch" 58 (1949), 395-404. G. SALET y L. LAFONT, *L'évolution régressive*. Prólogo de E. Raguin, París, 1943. P. SCHEPENS, *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo*, en "Gregorianum" (1925), 216-230. W. SCHÖLLGEN, *Die Abstammungslehre im Lichte der philosophischen Anthropologie*, en "Theologie und Glaube" 33 (1914), 121-129. O. H. SCHINDEWOLF, *Das Problem der Menschwerdung*, 1930. Idem, *Paläon-*

tologie, Entwicklungslehre und Genetik, Berlín, 1942. A. SCHMITT, *Der Ursprung des Menschen,* 1911. Idem, *Katholizismus und Entwicklungsgedanke,* 1923. J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur,* Kempten, 1921. J. B. SENDERENS, *Création et évolution,* París, 1929. O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft,* Berlín, 1948. TH. STEINBÜCHEL, *Die Abstammung des Menschen,* Frankfurt, 1915. B. STEINER *Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie,* Luzern-Leipzig, 1938. J. TERNUS, *Die Abstammungsfrage heute,* 1948. L. v. UBISCH, *Embryologie, und Genetik und das Evolutions-Epigeneseproblem,* en "Bios" 14, Leipzig, 1942. J. v. UEXKÜLL, *Theoretische Biologie,* Berlín, 1938. D. A. G. VROKLAGE, S. V. D., *Hoe staat het met de afstamming van de mens?,* en "Ned. Kath. Stemmen" 46 (1950), 275. E. WASMANN, S. J., *Die moderne Biologie und die Entwicklugstheorie,* Freiburg, 1904. Idem, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem,* Freiburg, 1907. M. WENGEL, O. Carm. Disc., *Die Lehre von den rationes seminales bei Albert dem Grossen. Eine terminologische und problemgeschichtliche Untersuchung,* Würzburg, 1937. A. WENZL, *Metaphysik der Biologie von heute,* Leipzig, 1938. M. WESTENHÖFER, *Das Problem der Menschwerdung,* Berlín, 1935. Idem, *Der Eigenweg des Menschen,* Berlín, 1942. Idem, *Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen,* Heidelberg, 1948. H. WOODS, *Augustine and Evolution,* Nueva York, 1924.

§ 127: Además de las obras generales y de las citadas en el § 125, véanse: Art. *Ame,* en "Dict. de Théol. Cath." I, 968-1041, de J. BAINVEL, L. PETIT, J. PARISOT, J. LAMY, E. PEILLAUBE. También en "Dict. Apol." I, 86-123, de FR. M.-TH. COCONNIERO, O. P.; J. C. ADDISON, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité,* París, 1936. P. ALTHAUS, *Unsterblichkeit und ewiges Leben,* 1930. J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquim und des Johannes Duns Scotus,* 1938. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes,* Freiburg, 1941. E. BENZ, *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Villensmethaphysik,* 1932. A. BIER, *Die Seele,* 3.ª edic., 1939. B. BOLZANO, *Athanasiana oder Gründe für die Unsterblischkeit der Seele,* 2.ª edic., 1938. FR. H. BRABANT, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1936. B. VON BRANDESNSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All,* Einsiedeln, 1947. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeit im Weisheitsbuche. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung,* 1938. G. CAPELLO, *La libertà di scelta e la libertà assoluta in Hegel e in S. Tommaso,* Palermo, 1939. E. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewuss tseins der Menschheit,* 1914. Idem, *Moralphilosophie,* I, 6.ª edic., 1924. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique* París, 1944. R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Freiburg, 1941. J. ENDRES, C. S. S. R., *Die Unsterblichkeit der Menschenseele,* en "Divus Thomas" (Fr.) 22 (1944), 75-94. G. ESSR-J. MAUSBACH, *Religion, Christentum und Kirche* (3 vols.),

1911. G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. A.-M. L. FOUCHEUR, *La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX^e siècle*, en "Revue des sciences phil. et théologiques" 21 (1932), 25-53; 187-218; 562-617. G. FELL, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 2.ª edic., 1919. D. FEULING, O. S. B., *Das Leben der Seele, Einführung in die psychologische Schau*, 2.ª edic., Salzburg, 1948. J. G. FRAZER, *The Relief in Immortality and the Worship of Dead*, 3 vols., London, 1913/24. J. FRÖBES, *Eine neue Erklärung der Willensfreiheit*, en "Scholastik" 7 (1932), 67-81. Idem, *Psychologica speculativa*, 1927. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927. J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923. Idem, *Lehrbuch der Psychologie*, 3.ª edic., 1920. ET. GILSON, *Der hl. Augustin*, trad. por Ph. Böhner y T. Sigge, Hellerau, 1930. Idem, *Der hl. Bonaventura*, Hellerau, 1929. W. GÖTZMANN, *Der Unsterblichkeitsbeweis in der Väterzeit und in der Scholastik*, Karlsruhe, 1927. J. GREDT, O. S. B., *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* I, Freiburg, 1935. M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, 7.ª edic., München, 1947. K. GROOS, *Die Untersblichkeitsfrage*, 1936. R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Berlín, 1943. C. GUTBERLET, *Die Villensfreiheit*, 2.ª edic., 1904. Idem, *Der Kampf um die Seele*, 2 vols., 2.ª edic., Mainz, 1903. G. HEIDINGSFELDER, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1930. Idem, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance*, en "Festschrift für M. Grabmann", 1935, II, 1265-8 (edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus). F. HETTINGER, *Fundamentaltheologie oder Apologetik* 3.ª edic., mejorada por S. Weber, 1913. B. JANSEN, *Ein neuzeitlicher Anwalt (Olivi), der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrhundert*, en "Philosophisches Jahrbuch" 31 (1918), 230-38; 382-408. O. KARRER, *Der Unsterblichkeitsglaube. Das menschliche Suchen und die göttliche Offenbarung über den ewigen Lebenssinn*, München, 1936. H. KAUFMANN, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen Literatur* 1850-1900, 1912. J. KLUG, *Die Tiefen der Seele*, Paderborn, 1926. H. KLUG, *Die Lehre des sel. Joh. Duns Skotus über die Seele*, en "Philos. Jahrbuch" (1923), 131 ff. PH. KNEIB, *Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele*, 1903. Idem, *Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen*, 1900. Idem, *Apologetik*, 1912. P. LERSCH, *Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen*, Leipzig, 1941. F. LOMBARDI, *La libertà del volere e l'individuo*, Milano, 1941. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale au XII^e et XIII^e siècles*. I: *Problèmes de psychologie*, Louvain-Gembloux, 1942. Idem, *La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, Saint Maximin, 1929. E. LUGER, *Die Unsterblichkeit bei Johannes Duns Skotus*, Wien, 1933. H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. I: *Die Weltanschauung des Altertums*. II: *Vom Urchristentum bis zu Augustin*, Würzburg, 1947. V. MARCOS, *De animarum humanarum inaequalitate*, en "Angelicum" 9 (1932), 449-468. R. M. MARTIN, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun* († 1167), en "Hommage Maurice de Wulf", Louvain, 1934, 128-145. E. MATTIESEN, *Das persönliche*

Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbewise, 1939. D. MERCIER, *Psychologie*, 1906/7. Idem, *Metaphysique générale*, 5.ª edic., Louvain, 1910. K. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe s.*, 1937. A. MINON, *L'immortalité de l'âme dans l'Ancien Testament*, "Rev. Eccl." 38 (1951), 114-120. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, París, 1946. F. MORGOTT, *Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas*, Eichstätt, 1860. J. MOUROUX, *Waarde van het Lichaan*, Antwerpen, 1952. P. OLIVIER, *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*, Berlín, 1941. J. PEGHAIRE, C. S. S. R., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*, París, 1936. A. C. PEGIS, *S. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth Century*, Toronto, 1934. A. PFANDER, *Die Seele des Menschen*, 1933. K. L. PREU, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Völker*, 1930. K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg, 1943. G. RABEAUS, *L'activité élémentaire intellectuelle selon s. Thomas d'Aquin*, París, 1937. L. O. DE RABYMAEKER, *Metaphysica generalis*, Louvain, 1931. FR. ROGERII MARSTON, O. F. M., *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima* (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, 7), Quarachi, 1932. E. ROHDE, *Psyche*, 10.ª edic., 1925. B. ROMEYER, *S. Thomas de notre connaisance de l'esprit hamain*, París, 1928. P. ROUSSETOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2.ª edic., París, 1924. S. V. ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei magistri francescani del secolo XIII*, Mailand, 1936. N. RUDNITZKY, *Die seele des Menschen nach der HI. Schrift und im Glauben der alten Völker*, 1936. F. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicglung von der Hauchseele zur Geistseele*, 1933. J. RÜTHER, *Anima. Ein Buch von der Seele*, Münster, 1947. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, edit. por J. Höfer, Freiburg, 1940. A. SCHELL, *Gott und Geist* II, 1896. M. SCHELER, *Wom Ewigen im Menschen*, 1923. Idem, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster, 1948. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 6 vols., 1926/35. K. L. SCHMIDT, *Die Naturund Geisteskräfte im Paulinischen Erkennen und Glauben*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 87-143. Idem, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 149-196. P. SCHMITT, *Natur und Geist in Goethes Verhältnis zu den Naturwissenschaften*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 332-384. K. SCHMID, *Der menschliche Wille*, 1925. H. W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, 1927. M. SCHNEID, *Die Psychologie des hl. Thomas* I, Paderborn, 1892. W. SCHNEIDER, *Das andere Leben*, 16.ª edic. H. SCHOLZ, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 2.ª edic., 1922. W. SCHÖLLGEN, *Vererbung und sittliche Freiheit*, 1936. G. SCHÖNFELD, *Die Psychologie des Maximus Confessor*, 1918. E. SCHRÖDINGER, *Der Geist der Naturwissenschaft*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 491-520. J. SCHULTZ, *Wandlungen der Seele im Hochmittelalter*. II: *Die Welt der Seele*, 2.ª edic., Breslau, 1940. A. SCHÜTZ, *Der Mensch und die Ewigkeit*, 1931. G. SIEGMUND, *Tier und*

Mensch, en "Philosophisches Jahrbuch" 59 (1949) 65-104. A. SILVA-HAROUCA, *Totale Philosophie und Wirklichkeit,* Freiburg, 1937. V. E. SLEVA, *The Saparated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* Washington, 1940. H. SPANDL, *Das Willensproblem bei Duns Skotus* (Diss.), Regensburg, 1936. C. STANGE, *Das Ebenbild Gottes,* en "Theologische Literaturzeitung" 74 (1949), 79-86. J. STAUDINGER, *Das Jenseits. Schicksalsfragen der Menschenseele,* 1939. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Grabant d'après ses oeuvres inédites,* 2 vols., París, 1942. B. STUBA, *Tod und Unsterblichkeit. Was Denker und Dichter darüber sagen,* 1912. E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Caetano,* en "Il Card. Tomaso de Vio Caetano nel quarto Centenario della sua morte" (Suppl. "Rivista di fil. Neo-Scolastica"), Milano, 1935, 21-46. K. WATERMANN, *Die Antike und der Unsterblichkeitsglaube,* 1928. H. E. WEBER, *Eschatologie und Mystik,* 1930. C. FR. v. WEIZSACKER, *Die Geschichte der Natur,* Stuttgart, 1948. A. WENZL, *Wissenschaft als Weltanschauung,* 1936. Idem, *Metaphysik der Biologie von heute,* 1938. Idem, *Metaphysik der Physik von heute,* 1935. Idem, *Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1939. A. WILLWOLL, S. J., *Seele und Geits,* Freiburg, 1938. J. WITTE, art. *Seele,* en "W. Brugger, Philos. Wörterbuch", 1947. Idem, *Das Jenseits im Glauben der Völker,* 1939. L. ZIEGLER, *Die Überlieferung,* 2.ª edic., München, 1949.

§ 128: PH. BÖHNER, *Gibt es eine Vererbung der Seele?,* en "Bonifatius-Korrespondenz" (1939), 29-36. A. J. FESTUGIERE, *La création des âmes dans la Korè Kosmou,* en "Pisciculli Festschrif Fr. Dölger", Münster, 1939, 102-116. J. HÉRING, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence chez Clément d'Alexandrie,* París, 1923. A. KONERMANN, *Die Lehre von der Entstehung der Menschenseele in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa,* Münster, 1915. H. DE LEUSSE, *Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus Afer,* en "Rech. de Sc. Rel." 29 (1939), 197-238. A. O. NEUHAUSLER, *Mensch und Materie,* München, 1948. W. REANY, *The creation of the human Soul,* Nueva York, 1932. W. STOCKUMS, *Historisch-Kritisches über die Frage: Wann entsteht die geistige Seele?,* en "Philos. Jahrbuch" (1924), 225 y ss.

§ 129: J. BERNHART, *Der Wert des Leibes,* Salzburg, 1936. BERNHART-SCHRÖTELER-MUCKERMANN-TERNUS, *Vom Werte des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart,* 1936. M. BIRCHER-BENNER, *Vom Werdem des neuen Arztes. Erkenntnisse und Bekenntnisse,* Dresden, 1938. BOLL, *Sterndeutung und Sternglaube,* Leipzig, 1931. K. BÜHLER, *Ausdruckstheorie,* 1936. C. EDSMAN, *The Body and Eternal Life. A Comparative and Exegetical Study,* Stockholm, 1946. W. GOOSENS, *Immortalité corporelle,* en "Dictionnaire de la Bible". Supplément, fasc. 19, 298-351. GUNDEL, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel,*

Leipzig, 1933. W. LEIBBRAND, *Der göttliche Stab des Askulap. Eine Metaphysik des Arztes,* Salzburg, 1939. TH. RODY, *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens,* München, 1948. W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus,* Münster, 1934. PH. SCHMIDT, S. J., *Astrologie—"Junge Wissenschaft und ein alter Glaube"*, en "Stimmen der Zeit" 136 (1936), 46-57; v. íb. 126 (1934), 403-406. E. SCHWARZ, *Weltbild und Weltgeschichte. Probleme der Philosophie am Beginn des Atomzeitalters,* Stuttgart, 1946. NIK. SEMENTOWSKY-KURILO, *Mensch und Gestirn,* Zürich, 1946. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes,* Bruges, 1946. E. WASMUTH, *Johannes oder von Menschen im Kosmos,* Heidelberg, 1946. A. WIESINGER, *Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie,* Graz, 1948.

§ 130: Además de las obras citadas en el § 127, y sobre todo la de F. BÜCHNER, véanse: AL. BALDISSERA, *La decisione del Concilio di Vienne (1311) "substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma" nell'interpretazione di un contemporaneo,* en "Revista di Filosofia Neo-Scolastica" 34 (1942), 212-232. B. BAUDOUX, *De forma corporeitatis scotistica,* en "Antonianum" (1938), 429-474. E. BECHER, *Gehir und Seele,* 1911. TH. BOVET, *Die Ganzheit der Person in der ärtztlichen Praxis,* Zürich-Leipzig, o. J. H. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib,* 1903. A. DENEFFE, S. J., *Die Absicht des V. Laterankonzils,* en "Scholastik" 7 (1933), 359-379. J. GEYSER, *Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leib,* 1924. J. GOLDBRUNNER, *Das Leib-Seele-Problem bei augustinus* (Diss.), 1934. F. GÜNTHER, *Leib und Seele,* 1925. M. HAUBFLEISCH, *Wege zur Lösung des Leib-Seele-Problems,* 1929. B. JANSEN, *Die Definition des Konzils von Vienne,* en "Zeitschrift f. kath. Theologie" (1908), 289 ff. Idem, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele,* en "Franziscanische Studien" (1918), 153 ff. Idem, *Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil,* íb. 21 (1934), 297-314, y en "Scholastik" 10 (1935), 241-244. Idem, *Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis,* en "Scholastik" 10 (1935), 406-408. Idem, *Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi,* en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift M. Grabmann", edit. por Lang, Lechner, Schmaus, Münster, 1935, II, 896-953. E. KLIMKE, *Der Monismus,* 1911. J. KOCH, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte,* en "Scholastik" 5 (1930), 498-522. Idem, *Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion symbolorum,* en "Theol. Quartalschrift" 113 (1932), 142-147. Idem, *Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehre des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne* (1311 hasta 1312), en "Scientia Sacra. Festgabe Kar. Schulte" (Köln, 1935), 142-168. Idem, *Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 2 (1930), 290-310. E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-12. Seine Quellen und seine Geschichte,* Münster, 1934. HIERONYMUS A

PARISIIS, *De unione animae cum corpore in doctrina s. Augustini,* en "Acta hebd. Augus.-Thomist." 1930, Turín, 1931, 271-311. R. REININGER, *Das psycho-physische Problem,* 2.ª edic., 1930. H. ROHRACHER, *Die Vorgäange im Gehirn und das geistige Leben,* 1939. A. RUMP, *Grundfragen des Lebens,* Münster, 1947. K. SIWEVCK, *L'âme et le corps d'après Spinoza,* 1931. G. THÉRY, *L'Augustinisme médiévale et le problème de l'unité de la forme substantielle,* en "Acta hebd. August.-Thomist." 1930, Turín, 1931, 140 ff. V. VON WEIZSACKER, *Der Gestalkreis,* Leipzig, 1943. A. WENZL, *Das Leib-Seele-Problem in Lichte der neuren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit,* 1933. Idem, *Wissenschaft als Weltanschauung,* 1936. Idem, *Seelisches Leben. Lebendiger Geits,* 1943. A. WILLWOLL, S. J., art. *Leib-Seele-Verhältnis,* en "Philosophischen Wörterbuch von W. Brugger, S. J.", Freiburg, 1947, 196-198. Idem, *Seele und Geist.,* Freiburg, 1938.

§ 131: Véanse las obras del § 125, y J. GLASER, *Unité du genere humain et rédemption,* en "La vie spirituelle" 58 (1939), 238-259. H. LENNERZ, *Quid theologo censendum de polygenismo?,* en "Gregorianum" 29 (1948), 417-435.

§ 132: Véase la bibliografía del § 1 y del § 100, sobre todo las obras de GÖTTSBERGER, NIKEL, BORNKAMP y los comentarios al Génesis del P. HEINISCH (Bonn, 1930), HUMMELAUER (1895), HETZENAUER (1910), R. ARNOU, *Platonisme,* en "Dict. de théol. cath." XII (1935), 2258-2392. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* 1942. X. LE BACHELET, *Le péché originel,* París, 1902. TH. T. BADURINA, O. P., *Doctrina S. Methodii de Olympo de peccato originali et de eius effectibus,* Roma, 1941. T. BARTH, O. F. M., *Erbsünde und Gotteserkenntnis, Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung Im Anschluss an Johannes Duns Skotus,* en "Civilta Cattolica" 99, vol. 2 (1948), 116-127. M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione. La concienza cristiana del peccato e della redenzione nel suo sviluppo storico,* Brescia, 1940. B. BEREZA, *De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis;* Bilbao, 1924. H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie,* Hilversum, 1938. L. BILLOT, *De peccato originali,* Roma, 1910. J. DE BLIC, *Le péché originel selon saint Augustin,* en "Recherches de Sc. Rel." (1926), 97-111. PH. BÖHNER, *Das Problem der Erbsünde im modernen Denken,* en "Catholica" (1936), 73-81. J. BRITTREMIEUX, *De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae doctrina s. Bonaventurae,* en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 6 (1929), 633-654. Idem, *La distinction entre la justice originelle et la grace santificante d'après s. Thomas,* en "Revue Thomiste" 26 (1921), 121 ff. A. BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie,* Oslo, 1936. R. BRUCH, *Die Usgerechtigkeit als Rechtheit des Willens nach der Lehre des hl. Bonaventura,* en "Franz. Studien" 33 (1951), 180-206. E. BRUNNER, *Der Mensch*

im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, 1937. A. BUKOWSKI, *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde*, 1916. G. BÜRKE, S. J., *Des Origenes Lehre von Urstand des Menschen*, en "Zschr. Kath. Theol." 72 (1950), 1-39. E. CATAZZO, *De iustitia et peccato originali iuxta s. Bonaventuram*, Vicenza, 1942. E. CHANVILLARD, *Le péché originel*, París, 1910. E. V. MCCLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, en "Theological Stues" 9 (1948), 175-212. J. CLÉMENCE, S. J., *Saint Augustin et le péché originel*, en "Nouvelle Revue Théol." 70 (1948), 727-754. M. CONCETTI, *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Fermo, 1922. J. COPPENS, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Bruges-París, 1948. P. L. DI S. CRISTINA O. C. D., *La natura del peccato originale nella dottrina di Antonio Rosmini, Confronto con la dottrina dei Salmanticesi*, Roma, 1947. FR. J. DÖLGER, *Sol salutis*, 2.ª edic., 1925. A. EMMEN, O. F. M., *De origine controversiae circa peccatum originale in schola dominicana saec.* XIII, en "Divus Thomas" (Piac.) 46 (1943), 385-400. J. N. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, 1905. J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913. A. FERNÁNDEZ, O. P., *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta d. Thomam et Cajetanum*, en "Divus Thomas" (Piac.) 34 (1931), 241-260. A. J. FESTUGIERE, *La doctrine des "viri novi" sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe II 11-66*, en "Mémorial Lagrange" (París, 1940), 97-13. G. FEUERER, *Adam und Christus als Gestalkräfte und ihre Vermächtnisse an die Menschheit. Zur christlichen Erbsündenlehre*, 1939. M. FLICK, S. J., *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*, en "Gregorianum" 28 (1947), 555-563. J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, 1927. J. B. FREY, *L'Etat originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en "Revue de Phil. et Théologie" 5 (1911), 507-545. A. C. FRIES, C. S. S. R., *Urgerechtigkeit. Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre* (Freiburger Theologische Studien 57), Freiburg, i. Br. 1940. F. FRANIÉ, *De iustitia originali et re peccato originali secundum J. Duns Scotum*, Spalati, 1941. K. FRUHSTORFER, *Die Paradiesessünde*, 1929. Idem, *Weltschöpfung und Paradies*, 1927. MARCELLUS DE GAGGIO MONTANO, O. F. M. Cap., *Dottrina Bonaventuriana sul peccato originale*, Bologna, 1943. P. GALTIER, S. J., *Les Deux Adam*, París, 1947. Idem, *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, en "Gregorianum" 11 (1930), 5-31. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum?*, en "Angelicum" (1925), 133 ff. J. R. GEISELMANN, *Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündebegriffes in der Symbolik Johann Adam Möhlers*, en "Theol. Quartalschr." 124 (1943), 73-98. Idem, *Johann Adam Möhlers und das idealistische Verständnis des Sündenfalls*, en "Scholastik" 19 (1944), 19-35. L.-B. GILLON, O. P., *La théorie des oppositions et le théologie du péché au XIII^e siècle*, 1937. Idem, *La doctrina del peca-*

do original en Francisco de Vitoria, en "Ciencia Tomista" 72 (1947), 28-40. W. GOOSSENS, *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen. 2, 4b-3,* en "Ephemerides Théol, Lov." 12 (1935), 722-742. M. J. GRUENTHANER, *The Serpent of Gen. 3, 1-15,* en "Am. Ecclesiastical Review" 113 (1945), 149-152. R. HEDDE-E. *Amann,* art. *Pélagianisme,* en "Dict. de Théol. Cath." XII (1933), 675-715. J. HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonisches Anschauung,* 1903. H. HEIDEL, *The Gilgamesh Epos and Old Testament Parallels,* Chicago, 1946. J. HOFBAUER, *Die Paradiesschlange (Gen. 3),* en "Zeischrift für kath. Theologie" 69 (1947), 228-231. A. VAN HOVE, *De Erfzonde,* Antwerpen, 1936. G. HUARTE, *De distinctione inter institiam originalem et gratiam sanctificantem,* en "Gregorianum" 5 (1924), 183-207. W. HUNGER, S. J., *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise,* en "Scholastik" 17 (1942), 161-177. F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme* (Museum Lessianum), Louvain-París, 1927. L. JANSENS, *Summa theologica,* 8 vols. *De hominis elevatione et lapsu,* Roma, 1919. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts;* 2 vols., Würzburg, 1937. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* 5 vols., París, 1926-35. Idem, *La doctrina du péché originel chez les Pères grecs,* 1925. K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalen;* 2.ª parte: *Sündenvergebung,* 1934. Idem, *Dasein und Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita,* en "Zeitschr. für kath. Theologie" 62 (1938), 76-91. J. KAUP, O. F. M., *Zum Begriff der iustitia originalis in der älteren Franciskanerschule,* en "Franziscanische Studien" 29 (1942), 44-55. A. KIRCHGANER, *Der Christ und die Sünde bei Paulus,* Freiburg, 1942. W. KOCH, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali,* en "Theologische Quartalschrift" (1913), 430-450; 532-564; (1914) 101-123. Idem, *Pelagianismus,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" VIII, 63-65. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après s. Thomas,* Le Saulchoir, 1922. A. KRAEMER, *Biblische Urgeschichte,* 1931. K. F. KRAMER, art. *Paradies,* en "Lexikon für Theol. und Kirche" VII, 948-953. E. LAMMERZAHL, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus* (Neue Dtsch. Forschungen, Abtlg. Philos., 3), Berlín, 1935. A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik,* en "Scholastik" 10 (1935), 161-192; 369-394; 508-540. S. LANDERSDORFER, *Der Sündenfall,* en "Theologie und Glaube" 17 (1925), 38-60. Idem, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschlichte,* 1917. H. LANGE, art. *Erbsünde,* en "Lexikon f. Theol. und Kirche" III, 740-746. P. LIMONGI, *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di s. Ilario di Poitiers,* en "La Scuola Cattol. A." 69 (1941), 19, 127-147. O. LOTTIN, *Le théories du péché originel au XII^e siècle,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 11 (1939), 17-32; 12 (1940), 78-103. Idem, *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres Franciscains de Paris,* en "Ephemerides Theolo-

gicae Lovanienses" 18 (1941), 26-64. Idem, *Baptême et péché originel de saint Anselme à saint Thomas d'Aquin,* íb. 19 (1942), 225-245. Idem, *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres dominicains de Paris,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 17 (1940), 27-57. H. DE LUBAC, *Surnaturel,* París, 1946. L. MALEVEZ, S. J., *Pensée d'Émile Brunner sur l'homme et le Péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth,* en "Recherches de Science Religieuse" 34 (1947), 407-453. G. MARTIL, O. P., *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana,* en "Rev. Esp. Teol." 2 (1942), 357-377; 546-603. R. M. MARTIN, O. P., *Les questions sur le péché originel dans la Lecture Thomasina de Guillaume Goodin, O. P.,* en "Mélanges Mandonnet", I, 411-422 (París, 1936). Idem, *La question du péché originel dans s. Anselme,* en "Revue de Phil. et Théol." 5 (1911), 735-749. Idem, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel,* íb. 7 (1913), 700-725; 8 (1914), 439-466; 9 (1920), 103-120; 11 (1922), 390-415. Idem, *La controvérse sur le péché originel au début du XIV^e siècle.* Löwen, 1930. Idem, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son école,* en "Revue d'Histoire Ecclésiastique" (1912), 644 ff. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus,* 2.ª edic., 1930. P. MAYRHOFER, O. S. B., *Grundfragen christlicher Anthropologie,* 1947. MELCHIOR DE SE MARIE, O. C. D., *La justice originelle selon les Salmanticenses et saint Thomas d'Aquin,* en "Eph. Carm." 2 (1947), 265-304. J. MOUROUX, *Grosse und Elend des Menschen. Versuch einer christlichen Anthropologie,* Salzburg, 1949. N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* 1931. J. NAULAERTS, *De peccato originali,* Mecheln, 1918. J. NIKEL, *Die biblische Urgeschichte,* 4.ª edic., 1921. FR. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube,* 1926. H. J. OEMMELEN, *Zur dogmatischen Auswertung von Röm* 5, 12-14 (1930). D. PALMIERI, *De peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu,* 2.ª edic., Roma, 1904. M. PEINADO, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII,* en "Archiv. Th. Gran." 8 (1943), 9-56. P. PELL, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft,* 1886. R. PFISTER, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli,* 1939. E. PETERS, *Quellen und Charakter der Paradiesvorstellunge in der deutschen Dichtung vom 9-12. Jahrhundert,* 1915. K. PIEPER, *Der Sündenfall im Paradiese,* 1928. A. PINCHERLE, *La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale,* Cagliari, 1939. G. DE PLINVAL, *Les luttes pélagiennes,* en "Histoire de l'Eglise de A. Fliche y V. Martin", vol. IV, París, 1939, 79-128. L. RAGAZ, *Die Urgeschichte,* Zürich 1947. H. RAHNER, S. J., *Über das Geheimnis des Urstandes und der Ursünde,* en "Theologie der Zeit" (1938), 19-33. H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le péché originel. L'enfer et autres études,* París, 1946. A. ROZWADOWSKI, S. J., *De supernaturali cognitione dei, qua primus homo iuxta s. Thomam praeditus erat,* en "Gregorianum" 6 (1925), 19-40. TH. RÜTHER, *Die Lehre von der Erbsünde bei Klemens von Alexandrien,* Freiburg i. Br., 1922.

B. SALA, *Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre o sulla la natura innocente ed il peccato originale*, Mailand, 1924. L. SCARINCI, O. S. B., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino, O. P.* (Studia Anselmiana, 17), Roma, 1947. P. M. SCHAFF, *S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue*, en "Revue des Sciences Phil. et Théol." (1913) 71 ff. J. SCHAUMBERGER, *Sündenfall*, en "Lexikon für Theol. und Kirche" IX, 905 f. Idem, art. *Schlange*, en "Lex. für Theol. und Kirche" IX, 263. J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, edit. por J. Höfer, Freiburg, 1941. H. SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, 1931. A. SCHÖPFER, *Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft*, 6.ª edic., 1923. A. SLOMBOWSKI, *Létat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant s. Augustin*, 1928. Idem, *Relatio gratiam sanctificantem inter et justitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini*, en "Collectanea Theologica" (1937), 9-31. H. SPRECKELMEYER, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*, 1938. A. STOHR, *Zur Erbsündenlehre Alberts des Grossen*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift. M. Grabmann" (Münster, 1935), 627-651. J. STUFLER, *Das Wesen der Erbsünden nach Petrus Olivi*, en "Zeitschrift für Kath. Theologie" 55 (1931), 467-475. A. STOLZ, O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936. A. TEETAERT, *Le péché originel d'après Abélard*, en "Etudes Franciscans" (1928), 23 ff. F. R. TENNANT, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original*, Cambridge, 1903 (prot.). J. THEIS, *Das Lana des Paradieses*, 1928. M. F. THELEN, *Man as Sinner an Contemporary American Realistic Theology*, Nueva York, 1946. A. LA VALLE, O. E. S. A., *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo, 1939. H. VIGLION, I. M. C., *De mente s. Anselmi quoad pristinum hominum statum*, en "Divus. Thomas" (Piac.) 41, ser. 3, t. 16 (1939), 215-239. C. VOLLERT, *St. Thomas on sanctifying grace and original justice*, en "Theol. Studies" (1941) 369-387. C. VOLLERT, S. J., *Hervaeus Natalis and the problem of original justice*, en "Theol. Studies" (1942), 231-251. Idem, S. J., *The doctrine of Hervaeus Natalis on primitive justice and original sin*, Roma, 1947 (Analecta Gregoriana, 42). H. VOLK, *E. Brunners Lehre vom Sünder*, Münster, 1950. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, Roma, 1928. TH. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de Oude Semitiesche Volken*, Wageningen, 1937. J. DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, París, 1925. Véase también BERTH. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 938, índice "*Erbsünde*", art. en "Dictionnaire de la Bible", Supplément IV, 590-600 y la obra sobre la teología de San Pablo de F. PRAT (vol. I, 25.ª edic., París, 1938; II, O. P. LEMONNYER (París, 1928, 77 ff.).

§ 133: Véase la bibliografía del § 132, y M. DEFARRA, *De peccato originali et de Verbo Incarnato*, Turín, 1949. E. J. FITZPATRIK, *The Sin of Adam in the writings of S. Thomas Aquinas*, Diss. Mundelein, 1950.

L. B. GUILLON, *La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria,* en "Cienc. Tom." 1947, 28-40. M. LABOURDETTE, O. P., *Le péché originel et les origines de l'homme,* en "Rev. Thom." 49 (1949), 389-427; 50 (1950), 480-514; 52 (1953), 5-38. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes,* en "Synopsis". Studien aus Medizin und Naturwissenschaft", editado por A. Jores 1 (1949), 87-112. P. SCHEMPP, *Die Geschichte und Predigt vom Sündenfall,* München, 1946. A. D. SERTILLANGES, *Le Problème du Mal* I, II, París, 1948, 1951. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, O. C. D., *La voluntariedad del pecado original en los Salmanticenses,* en "Monte Carm." (1947), 297-328.

§ 134: Véase la bibliografía del § 132.

§ 135: Véase la bibliografía del § 132, y J. ALFARO, S. J., *Sobrenatural y pecado original en Bayo,* en "Rev. Esp. Teol." 12 (1952), 3-75. J. B. BECKER, *Zur Fragt des Schuldcharakters der Erbsünde,* en "Zeitschrift für kath. Theologie" (1924), 59 ff. J. BITTREMIEUX, *De materiali peccati originalis iuxta s. Thomam,* en "Divus Thomas" (Piac.), 1928, 573 ff. C. BOYER, S. J., *Il dibattito sulla concupiscenza nel Concilio di Trento,* en "Gregorianum" 26 (1945), 65-84. W. BRAUN, *Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre,* 1908. J. H. BUSCH, *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suárez,* Paderborn, 1909. P. GALTIER, S. J., *Les deux Adam,* París, 1947. J. KAUP, *Die Menschheit unter dem Erbgesetz der Schuld,* en "Theologie und Glaube" (1937) 158 ff. P. LIMONGI, *La natura e gli affetti del peccato originali in Sant' Ilario di Poitiers,* en "Divus Thomas" (Piac.) 45 (1942), 186-201. TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* 2.ª edic., Düsseldorf, 1940. K. RAHNER, S. J., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* en "Zeitschrift für kath. Theologie" 65 (1941) 61-80. A. SCHER, *De universali propagatione originalis culpae,* Roma, 1895. J. STUFLER, *Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi,* en "Zeitschrift für kath. Theol." (1931) 467 ff. A. TRAPÉ, *La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia. A propósito de afirmaciones antiguas y recientes,* en "Ciudad de Dios" 158 (1946), 501-533. H. VOLK, *E. Brunners Lehre vom Sünder,* Münster, 1950.

§ 136: Véase la bibliografía de los §§ 132 y 135, y FR. KÖNING, *Kollektivschuld und Erbschuld,* en "Zeischrift für kath. Theol." 72 (1950), 40 ff. P. SÉJOURNE, *Les trois aspects du péché dans le "Cur Deus homo",* en "Rev. Sc. Rel." 24 (1950), 5-27.

§ 137: Véase la bibliografía de los §§ 132 y 135, y J. B. BECKER, *Das "Geheimnis" der Übertragung der Erbsünde,* en "Zeitschrift für kath. Theol." (1925), 24 y ss.

INDICE DE AUTORES

A

Abelardo, § 107, 1; 4.
Abraham, §§ 100, II, 2, a; 116, 4.
Adam, § 125, 4, B, 3.
Agustín, §§ 100, II, 3; 101, 4, c; 103, 5; 104, 6; 105, 5; 106, 3, 7; 108, 4; 109, 2; 111, 3; 112, 3; 113, 4; III, 7; V, 12, a, c; 115, 5; 7; 117, 4; 119, 2; 121; 123, 9; 124, 4; 125, 3; 4, B, 3; 6, e; 7; 127, II, a, b; III, d; V, b; 130, 3; 132, II, 1, c; 132, II, 3; 135, 1, 1; II, 2.
Alberto Magno, §§ 106, 5; 115, 4; 127, IV.
Alejandro de Hales, § 121.
Ambrosio, §§ 106, 3; 135, 2.
Anselmo de Canterbury, §§ 114, 2, a; 135, 1, 1.
Anwander, § 105, IV, 11, c.
Aristóteles, §§ 105, II, 2; 106, 6; 117, 4; 127, II, b; 131, 2.
Arquímedes, § 127, II, b.
Atanasio, §§ 101, 4, c; 103, 5; 114, 2; 115, 5; 127, V, b; 132, II, 1, c.
Atanasio (Pseudo), § 127, III, c.
Auer, § 116, 5.

B

Baader, § 135, 2.
Bachhofen, § 127, II, a.
Báñez, §§ 117, 4; 123, 3.
Barjesús, § 124, 3, e.
Basilio, §§ 100, II, 3; 103, 3; 106, 3; 115, 4; 122, 4, b; 123, 9; 132, II, 1, c; 135, 2.
Baudelaire, § 109, 3.
Bayle, § 111, 4.
Bayo, § 114, 2, a; 115, 5, 7; 132, III.
Berkof, 105, 7.
Bernardo de Claraval, §§ 114, 2, a; 130, 3.
Bernhardt, J., §§ 106, 3; 109, 13; 113, 12, a, c; 122, 4, c. d.
Bertram, § 131, 5.
Beumer, J. B., § 115, 5.
Billerbeck, § 135, II, 1.
Bonsirven, § 135, II, 1.
Böhner, Ph., § 127, II, c.
Brentano, § 109, 7, 13.

Brinktrine, § 103, 5.
Brugger, § 114, 2, e.
Büchner, §§ 129, 5; 130, 2.
Buenaventura, §§ 102, 3; 106, 5; 115, 5; 121; 127, IV; 130, 3.

C

Calvino, § 135, I, 1.
Campenhausen, § 135, I, 2.
Capréolo, § 115, 8.
Cattin, § 109, 7.
Cayetano, § 115, 8.
Christmann, § 129, 2, a.
Cipriano, § 132, II, 1, c.
Cirilo de Alejandría, § 115, 5.
Cirilo de Jerusalén, §§ 109, D, 11; 120, 4.
Clemente de Alejandría, §§ 101, 4, c; 129, 1.
Claudianus Mamertus, § 114, 2, a.
O'Connor, § 115, 8.
Conrad-Martius, §§ 106, 8; 125, 4, B, g.
Crisóstomo, §§ 113, 4; 124, 4; 135, 2.
Crisóstomo Javelo, § 115, 8.

D

Daniel, §§ 113, I, A, 3; 118, 2, a; 119, 1.
Dante, §§ 115, 9; 135, II, 1.
David, § 112, 2.
Descartes, § 115, 8.
Dessauer, Ph., §§ 130, 1, 2.
Dídimo el Ciego, § 114, 2, c.
Dillersberger, § 103, 2, a.
Diodoro de Tarso, § 113, III, 7.
Dionisio Pseudo-Areopagita, §§ 113, 4; 114, 2, a; 115, 5; 119, 1; 121; 122, 4, c.
Dominico Soto, § 115, 8.
Dominicus Viva, § 115, 8.
Dostoyewski, § 109, 3.
Droste, Hulshoff Annette, § 136, d.
Duns Escoto, § 121.

E

Eckhart, §§ 106, 1; 113, 12, a, c.
Efrén el Sirio, §§ 100, 3; 109, 12.
Eichrodt, §§ 112, 2; 113, 3; 116, 1; 121, 6, f; 8, f; 127, 2; 130, 1.
Eickstedt, § 126.
Engert, § 100, 2.
Eschweiler, § 109, 3.
Estius, § 115, 8.
Eusebio de Cesarea, § 113, 4.
Ezequiel, § 113, 3.
Eznik de Kolb, § 109, 12.

F

Feuling, §§ 122, 3, a; 126; 130, 2; 131, 1; 137, 1.
Fichte, § 109, II, 3.
Le Fort, §§ 129, 2, a; 133, 3; 136, 1, c.
Francisco de Asís, § 109, I, 13.
Francisco Silvestre, §§ 114, 2, c; 115, 8.
Francisco de Sales, § 130, 3.
Franke, § 131, 5.

G

Geachter, § 124, 3, c.
Galilei, § 101, 5.
Gertrudis la Grande, § 130, 3.
Giordano Bruno, § 105, II, 2.
Goethe, §§ 114, 1, a; 123, 8.
Goettsberger, § 125, 4, B, 3, 4, 5.
Goldbrunner, § 130, 2.
Gotti, § 115, 5.
Grabmann, §§ 115, 8; 127, II, b; III, d; V, b.
Graty, § 112, 6.
Gregorio Nacianceno, §§ 114, 2, a; 115, 5; 122, 4, c; 123, 9; 125, 7.
Gregorio Niseno, § 113, 4; III, 7; 114, 2, a; 115, 5; 125, 7; 135, 2.
Grober, § 101, 3.
Guardini, §§ 100, 2; 102, 4, b; 105, 5; 9; 11, b; 113, B, 3; IV, 9; 114, 1, c; 116, 3; 117, 3; 4; 118, 2, a; 4; 119, 1; 122, 4, b;

123, 3, b; 127, II, a, b, c; III, c; 130, 3; 136, 4.
Günther, §§ 107, 1; 109, 3.
Gutberlett, § 125, 4, B, 3.

H

Haecker, §§ 105, 9; 125, 2.
Hahn, § 115, 2.
Haller, § 129, 5.
Hartmann, N., § 110, 1.
Hassler, § 130, 2.
Hegel, § 113, 14.
Heidegger, §§ 105, I, 1; 109, 3, 5; 135, I, 2; 136, 1, c.
Heinisch, § 133, 2.
Hengstenberg, §§ 105, 11, c; 113, 3.
Hermes, §§ 107; 109, 3.
Heyne, § 125, 1.
Hilario, § 135, 2.
Hilduin, § 114, 2, a.
Hölderlin, § 118, 4.
Hügel § 117, 3.
Hugon, § 104, 6.
Hugo de San Víctor, §§ 114, 2, a; 115, 5; 127, III, d.

I

Ignacio de Antioquía, § 130, 3.
Inocencio III, § 100, II, 1 b.
Ireneo, §§ 103, 5; 115, 5; 125, 6, e; 132, 1, e; 135, 2.
Isabel de Turingia, § 130, 3.
Isaías, § 113, A, 3.
Isidoro de Sevilla, § 106, 3.
Isidoro de Peluso, § 114, 2, a.

J

Jacobo, § 118, 2, b.
Jaspers, §§ 105, 1, 1; 109, 3; 110, 1.
Jedin, § 135, I, 1.
Jeremías, § 113, A, 3.
Juan Damasceno, §§ 103, 5; 113, 4; 115, 5; 125, 7; 132, 1, e.
Jungmann, § 116, 5.
Justino, § 127, V, b.

K

Kampe, § 131, 5.
Kant, § 109, 3.
Karrer, § 125, 9.
Kaupel, §§ 122, 3, b; 123, 4; 5; 7.
Kepler, § 105, II, 2.
Kierkegaard, § 105, I, 1.
Kittel, §§ 112, 2; 118, 2, b; 119, 3; 124, 3, f; 131, 5.
Klages, § 127, II, a.
Klingseis, § 127, IV.
Köllin, § 115, 8.
Koster, § 116, 1.
Köhler, § 111, 2, a.
Kuhn, § 115, 5.
Kühnel, §§ 111, 7; 112, 5.
Kuss, §§ 117, 4; 135, II, 1.

L

Lactancio, § 113, 4.
Lais, § 115, 8.
Lakner, § 132, 5.
Landgraf, § 115, 5.
Landmesser, § 117, 5.
Landolt, Börstein, § 105, 2.
Laplace, § 105, 2.
Leibniz, §§ 107, 4; 128, 1.
León Magno, §§ 114, 2, a; 124, 4.
León XIII, § 109, 7.
Lippert, § 137, 2.
Lohmeyer, § 124, 3, a.
Lotze, § 128, 1.
Lubac, §§ 114, 2, a, c; 115, 8; 132, IV.
Lutero, § 135, I, 1; 2.

M

Macario, § 132, I, e.
Malebranche, § 107, 4.
Mandukaniz, § 122, 4, a.
Martínez, § 115, 8.
Máximo Confesor, § 115, 5.
Menna Patriarca, § 100, II, 1, a.
Meyer, H., §§ 127, IV; 131, 2.
Michel, E., § 131, 5.
Molina, § 115, 5; 8.
Möhler, § 135, 2.
Müller, § 136, 1, d.

N

Newman, §§ 105, II, 4; 106, 7; 107, 4; 109, 4; 113, 13, a; 122, 4, b; 125, 9.
Newton, § 105, II, 2.
Nicolás de Cusa, §§ 105, II, 2; 122, 4, c.
Nielen, § 113, 11.
Nietzsche, §§ 105, I, 1; 109, 3; 117, 9; 127, II, a; 130, 2.
Nötscher, § 109, D, 11.

O

Orígenes, §§ 100, II, 1, 6; 101, 4, b; 114, 2, a; 122, 4, c; 128, 1; 132, 4; 135, 2.

P

Pascal, §§ 105, 9; 109, 3; 114, 1, d; 115, 7, 4; 116, 3; 117, 4; 127, II, b; 130, 3; 136, 4.
Pascher, §§ 111, 9; 115, 5.
Pastor Hermas, § 124, 4.
Pelagio, § 135, I, 3.
Peters, § 125, 4, B, 3.
Peterson, §§ 109, 12; 120, 3; 131, 5.
Pedro, § 113, B, 3.
Pedro Juan Olivi, § 130, 1.
Pedro Lombardo, § 115, 5.
Pedro de Tarantasia, § 117, 9.
Pflieger, § 109, 3.
Piccard, § 130, 2.
Pieper, §§ 110, 5; 125, 5, f; 127, II, b.
Pinsk, J., §§ 131, 5; 132, II; 133, 2.
Pío V, § 114, 2, a.
Pío XI, § 115, 1.
Plank, M., § 127, II, b.
Platón, §§ 102, 2; 105, 7; 106, 5; 128, 1.
Poncel, § 129, 5.
Prisciliano, § 100, II, a.
Przywara, §§ 104, 6; 111, 3; 125, 9.
Ptolomeo, § 105, II, 2.

Q

Quesnel, § 132, III.

R

Rad, § 119, 3.
Rademacher, § 117, 5.
Ricardo de Middletown, § 127, IV.
Rilke, §§ 109, 3; 118, 4.
Ripalda, § 114, 2, f.
Rocholl, § 129, 3.
Rosmini, § 107, 1.
Roswardowski, § 107, 4.
Rousseau, § 135, I, 3.
Rudloff, §§ 122, 4, c; 125, 7; 132, 1, c; 135, II, 1.
Rüschkamp, §§ 125, 4, B, 3; 126; 132, V.

S

Salviano de Massilia, § 113, 4.
Sartre, §§ 105, I, 1; 109, II, 3.
Sawicki, § 125, 4, B, 3.
Schamoni, § 130, 2.
Schätzler, § 115, 5.
Scheeben, §§ 103, 4; 114, 4, f; 5, 8.
Schelkle, § 117, 4.
Schell, §§ 103, 5; 109, 6, c.
Scheller, § 112, 6.
Schelling, §§ 128; 135, I, 2.
Schenk, § 122, 4, d.
Schiller, § 136, 1, d.
Schlegel, § 136, 1, d.
Schlink, § 135, 2.
Schüter, Hermkes, § 117, 3.
Schmaus, M., §§ 103, 4; 125, 6, e.
Schmid, J., § 124, 3, c.
Schmitt, A., § 125, 4, B, 3.
Schöllgen, § 130, 2.
Schumpp, § 123, 4.
Schültz, §§ 113, 14; 124, 3, b.
Scotus Eringena, § 114, 2, a.
Séneca, § 113, 12, a.
Seripando, § 135, I, 1.
Sickenberger, § 135, II, 1.
Shapley, § 105, II, 2.

Söhngen, §§ 100, III, 1; 102, 1; 114, 1, a; 116, 1.
Spülbeck, § 126.
Staudenmaier, §§ 106, 4, 5; 107, 3; 109, 5, 8; 127, III, c; IV.
Stauffer, §§ 109, 3; 124, 3, c, d; 125, 9.
Stählin, G., § 117, 4.
Stählin, W., § 129, 5.
Stoeckle, B., § 132, 5.
Stolz, A, § 115, 8.
Strack, § 135, 1.
Strauch, Ph., § 113, 12, a.
Strucker, § 125, 6, e.
Suárez, §§ 106, 5; 115, 5; 8.

T

Taulero, § 114, 2, f.
Termus, § 125, 4, e.
Teodoro de Ciro, §§ 113, 4; 122, 4, c.
Teófilo, § 122, 4, c.
Teófilo de Antioquía, § 132, II, 1, c.
Tomás de Aquino, §§ 100, III, 1; 101, 3; 106, 5; 111, 4; 112, 6; 114, 2, a; c; 115, 4, 7, 8, 10; 116, 3; 119, 2; 121; 122, 4, b; 125, 5, 6, c; 127, 1; II, a, b; IV; V, a, c; 131, 2; 132, 3; 135, I, 1; 136, 3.
Tillmann, § 103, 2, a.
Tillic, § 123, 8.
Toledo, § 115, 8.

U

Uexküll, § 127, II, a.

V

Vázquez, § 115, 8.
Vigilio, § 100, II, 1, b.
Virgilio, § 105, 9.

W

Walter, E., § 103, 5.
Walter de Brujas, § 115, 8.
Wasmann, § 125, B, 3.
Wasmuth, § 114, 1, d.
Wattenberg, § 106, 6.
Weiger, § 133, 3.
Weizsäcker, §§ 105, II, 2; 106, 6.
Welty, § 131, 2.
Wiclef, § 113, I, 2.
Wikenhauser, § 103, 2, a.
Wimmer, § 109, 3.
Wust, § 111, 5.

Z

Zimmer, § 113, 13, a.

INDICE DE MATERIAS

Accidente, § 115, 4.
Actividad de la criatura, §§ 112, 4; 112, 5; 113, IV, 9; 113, 10.
Actus purus, § 106, 7.
Adoración, §§ 109, B, 9; 109, C; 10, b; 111, 7.
Ahriman, § 123, 7.
Albigenses, § 110, b.
Alianza divina, § 116, 4.
Alma, §§ 99, 1; 125, B, 2; 125, B, 3, g; 125, 7; 127, II, a; 127, II, b; 127, IV, V, a, b.
Amor de Dios, §§ 100, 1; 103, 2, b; 108, 1; 108, 7; 111, 8; 112, 2; 112, 6; 113, B, 3; 113, III, 8; 114, 1; 115, 9; 124, 3, d; 133, 1, b; 136, 1, c; 136, 3.
Analogía entis, §§ 100, III, 1; 102, 1; 102, 4, c; 115, 5.
— fidei, §§ 100, III, 1; 102, 4, c.
Angel —en el Antiguo Testamento, § 118, 1; 2, a, b, c; 3.
— en el Nuevo Testamento, § 118, 3, 4.
— su ser personal, §§ 118, 4; 119, 1.
— su conocimiento y voluntad, § 119, 2.
— su relación a Cristo, § 119, 3.
— su elevación, § 120, 1.
Angel —su jerarquía, §§ 110, 2; 121.
— número y diferencia, § 121.
— su libertad corporal, § 119, 2.
— su posición para con el mundo, § 109, 6, b, c, d.
— mensajero de Dios, § 122, 3, c.
— de los pueblos, §§ 109, 6, c; 120, 3.
— custodio, § 122, 4, b.
— de las batallas, § 122, 4, b.
— diferencia con el mito, § 118, 4.
Angustia, §§ 105, 9; 109, 3; 111, 6; 136, c.
Animal se transzedens, § 109, 3.
Apócrifo, § 123, 7.
Appetitus naturalis, § 115, 8.
Arte —como revelador de Dios, § 109, 7.
— cristiano, § 117, 3; 6; 7.
Ascesis, § 105, 10, c.
Astrología, §§ 113, III, 7; 129, 5.
Autoactividad de la criatura, § 114, 1.
Autodominio del hombre, §§ 109, II, 1; 117, 9; 134, 1.
Autoridad de Dios, §§ 133, 1, e; 1, f; 136, 2.

Barroco, § 119, 1.
Bautismo, §§ 113, V, 12, a; 117, 8.

Belleza, § 107, 4.
— demoníaca, § 117, 9.
Bien, §§ 113, B, 3; 127, III, c; 137, 2.
Budismo, §§ 105, 11, c; 113, V, 12, a; 127, III, b.

Caducidad, §§ 125, 3; 136, 1, c.
Caos, §§ 111, 5; 113, V, 12, a.
Carne, §§ 114, 1, e; 127, II, b; 132, II, 6.
Castidad, § 129, 3.
Castigo, §§ 113, 13, a; 135, I, 1.
Casualidad divina, § 112, 7.
Cercanía de Dios, § 134, 1.
Cielo —nuevo, §§ 102, 4, c; 105, II, 3; II, 10; 110, 5; 111, 5; 131, 5.
Ciencia, §§ 113, IV, 9; 117, 4.
— natural, §§ 100, III, 3 y 4; 101, 1; 105, II, 2; 109, 7; 110, 1; 126; 130, 2.
Ciudad, § 131, 3.
Clarividencia, § 114, 2, d.
Colectivismo, §§ 109, II, 3; 131, 3.
Comunidad —e individuo, §§ 110, 2; 129, 4; 131, 1, 2 y 3; 136, 1, b; 137, 1.
— con Cristo, § 110, 3.
— con Dios, § 115, 8.
Comunismo, § 109, 3.
Concepción del mundo, § 117, 7.
Conciencia, §§ 125, 6, f; 125, 9.
Concupiscencia, §§ 132, I, a, 5; 135, I, 2; 132, II 5; 132, II, 6.
Concursus simultaneus, §§ 112, 7; 112, b.
Condenación, § 123, 1.
Conocimiento humano, §§ 102, 4, c; 105, 9; 105, IV, 11, c; 127, II, c; 134, 1.
Conservación del mundo, §§ 111, 4; 111, 5.
Contricción, § 134, 3.
Conversación, § 125, 9.
Conversión, § 112, 2.
Coro angélico, § 121.
Cosmos, §§ 102, 2; 102, 4, d; 105, IV, 11; 111, 5; 113, II, 7; V, 12, a; 129, 5; 136, 1, d.
Cosmogonía, § 100, II, 2, a.
Creacionismo, § 128, 2.
Cristo —prototipo del hombre y del mundo, §§ 102, 4, g; 103, 4; 119, II, 2; 113, V, 12, a; 117, 1; 117, 7; 125, 6, d; 132, II.
— centro y mediador, §§ 109, 5; 110, 3; 131, 1; 132, I, 3.
— cabeza de la creación, §§ 109, C, 10, a; D, 11; 110, 3; 116, 4.
Cruz, §§ 113, V, 12, a; 117, 7; 124, 3, d.
Cuerpo, §§ 118; 125, 4, B, 2; 125, 4, B, g; 125, 6, f; 127, 1; 127, II, a; 129, 1; 130, 3; 134, 1.
Culto, §§ 109, C, 10, b; 117, 2; 122, 4, a; 124, 3, e.
Cultura —en contraposición a naturaleza, § 114, 1, b.
— en contraposición a culto, § 117, 2.
— y sobrenaturaleza, § 117, 4.
— cristiana, §§ 117, 4 y 6; 136, 1, d.
Culpa, §§ 134, 2; 135, I, 2; 137, 1.

Darvinismo, § 125, 4.
Dasein, § 105, 1.
Decisión, § 112, 2.
Demonio, §§ 100, II, 1, b; 113, II, 6; 113, V, 12, c; 113, 14; 123, 2; 124, 1; 124, 2; 124, 3, c.
Desconfianza, § 133, 2.
Desesperación, §§ 111, 5; 111, 7; 113, A, 3; 113, B, 3; 113, IV, 9.
Desiderium naturale, § 115, 8.
Desobediencia, §§ 116, 10; 132, I, a, 2; 132, II, 1, b; 133, 2.
Desorden, §§ 136, 1, d; 136, 3; 136, 4.
Destino, §§ 111, 5; 113, 5; 113, 7; 113, 8; 136, 1, d.
Destrucción del mundo, § 111, 5.
Desvelamiento de Dios, §§ 113, 14; 114, 1, a.
Día de descanso, § 125, 8, f.
Diablo, §§ 117, 4; 123, 4; 123, 7; 124, 3, d; 124, 3, f.
Dinamismo, § 127, II, a.
Dios —su gloria, §§ 99, 3; 105, I, 1; 107, 4; 108, 7; 109, 1; 109, 5; 109, B, 9; 125, 6, d; 135, II, 1.
— Padre, §§ 119, 9; 113, B, 3; 116, 4.

Dios —su voluntad amorosa, §§ 100, 1; 108, 2.
Dioses, § 100, 2, a.
Divino, §§ 114, 2, d; 117, 1.
Dones naturales, § 132, III.
Donum naturale indebitum et superadditum, § 114, 2, b.
Donum praeternaturale, § 132, II.
Dualismo, §§ 100, II, 1, a; b; III, 2; 132, 5.

Edad del género humano, § 136, 2.
— del universo, § 106, 6.
Educación, § 136, 6.
Elevación del hombre, § 132, 1, b.
Encarnación, §§ 99, 1; 103, 4; 108, 7; 109, C, 10, a; 111, 5; 129, 1.
Encuentro, §§ 111, 8; 113, 9; 13, a.
Enfermedad, § 124, 3, b.
Entrega, §§ 105, 9; IV, 11, a; 108, 7; 111, 7; 113, A, 3; 133, 3.
Eón, § 114, 2, f.
Escatológico, §§ 105, 11, b; 117, 8; 129, 6.
Esperanza, §§ 110, 3; 113, 13, a; 133, 1, c.
Espíritu, §§ 109, 5; 114, 1, c; 127, 1; II, b; III, b; d; 132, 5.
Espíritu Santo, §§ 103, 2, b; 110, 3; 113, A, 3; 14; 124. 3, e; 127, III, 3; 132, 4.
Estado, §§ 110, 4; 117, 2; 6; 7.
Estado original, § 116, 2.
Estética, § 117, 5.
Eternidad, § 106, 6.
Evolución, §§ 100, 4; 104, 6; 111, 5.
Evolucionismo, § 125, 4.
Existencia del hombre, §§ 102, 4, e; 105, 9; 106, 1; 109, II, 1; 2; 134, 2.
Exorcismo, § 124, 5.
Experiencia de Dios, §§ 100, 2; 112, 2; 113, A, 3.
Expulsión de demonios, § 124, 3, b.
Extradivino, § 115, 1.

Familia, §§ 110, 4; 129, 5; 131, 3.
Fe, §§ 110, 3; 113, V, 12, a; 114, 2, b; 117, 2; 9; 125, 1; 132, I, e; 133, 1, c; 135.
Fidelidad, § 126, 6, f.
Filiación divina, § 115, 2.
Filosofía, §§ 117, 2; 117, 7.
— existencial, §§ 100, 3; 105, I, 1; 4.
Finitud del mundo, §§ 125, 3; 136, 1, d.
Forma expositiva, § 101, 1; 3.

Generación, §§ 106, 3; 137, 1.
Generacionismo, § 128, 2.
Gloria de Dios, § 109, I, 1; A, 2; B, 9.
Gnosis, §§ 115, 7, 9; 117, 2; 125, 6, e; 130, 2.
Gobierno divino del mundo, § 113, 1; 5; V, 12, a.
Gratitud, §§ 105, 6; 111, 7.

Heroísmo, § 109. 3.
Hijo de Dios, §§ 103, 2, a; 113, 14.
Hílicos, § 125, 6, e.
Historia universal, §§ 100, 2, a; 117, 2; 120, 2; 125, 6.
Historia de la salud, §§ 100, 2, a; b; 116, 4; 117, 2; 3; 125, 2.
Historia del mundo, §§ 116, 4; 117, 2.
Hombre individual, § 131, 2.
Homo faber, §§ 105, 9; 109, 3; 117, 4; 6; 125, 8, b; 9.
Humanismo, §§ 100, II, 1, a; 109, 3; 117, 8.
Humildad, § 111, 7.
Humillación en la cruz, § 107, 4.

Idea, §§ 102, 1; 2; 3; 4, i; 113, 4; 131, 3.
Iglesia, §§ 109, C, 10, b; 115, 2; 117, 2; 122, 4, a.
— como pueblo de Dios, §§ 116, 5; 131, 4.
— predicación y sacramento, §§ 109, C, 10, b; 116, 4; 124, 3, d.
Ilustración, § 109, 3.
Imagen del mundo, § 101, 1.
Imagen de Dios, §§ 102, 4, a; 105, 10; 125, 6; 125, 8.
Imperecedero, § 127, V, b.
Individuación, § 121.
Individualidad, §§ 110, 2; 127, V; 129, 4.

Individualismo, § 109, 3.
Inercia, § 117, 4.
Infidelidad, §§ 124, 3, e; 133, 2.
Infierno, §§ 109, 1; 115, 10; 125, 6, b; 127, III, b.
Infinidad divina, §§ 107, 4; 109, 4.
Inmortalidad del alma, §§ 127, V; 128, 3.
— del cuerpo, § 132, II, 1.
Inquisición, § 101, 5.
Inseguridad, §§ 105, 3; 111, 5.
Inspiración, § 101, 1; 3.
Instrumento, §§ 103, 2, b; 103, 5; 105, 5; 109, 8; 112, 6; 113, A, 3; 113, II, 6.
Integralismo, § 117, 2.
Intelecto, § 115, 8.
Invocación, §§ 113, 13, a; 125, 9.
Ira de Dios, §§ 123; 136, 1, a.

Jerusalén celeste, § 119, 3.
Justificación, § 135, II, 1.

Lejanía de Dios, §§ 113, V, 12, a; 135, 3; 136, 1, b.
Lenguaje, § 131, 3.
Ley, § 135, II, 1.
— natural, §§ 110, 4; 112, 5; 113, 5, 8.
Libertad divina, § 107, 1; 2; 3.
Libertad de la voluntad, § 112, 7, b.
Liturgia, §§ 101, 1; 117, 3.
Logos, §§ 102, 2; 103, 2, a; 115, 5; 117, 1; 122, 3, b, c; 125, 6, d; 129, 6.
Luto, § 136, 1, d.

Macrocosmos, § 111, 8.
Magia, § 136, 1, d.
Magnitud del universo, § 109, 6.
Mal, §§ 108, 7; 113, V, 12, a; b.
Maldición divina, §§ 115, 9; 132, 2; 136, 1, d.
Mandato, § 133, 1, b; 2.
Maniqueo, §§ 117, 2; 130, 2.
Materialismo, § 100, II, 1, d.
Matrimonio, §§ 117, 1; 125, 5; 131, 3.
Mentira, § 124, 3, c.
Mérito, § 113, 13, a.
Microcosmos, § 111, 8.
Milagro, §§ 112, 3; 114, 2, e; 116, 1.
Miseria, § 136, 4.
Misericordia divina, §§ 116, 4; 125, 8, b.
Misión del hombre, §§ 109, 9; 113, IV, 9; 10; 133, 1, a.
Misterio, §§ 112, 7, c; 113, 3.
Mito, §§ 101, 1; 4, c; 105, 8; 116, 4.
Mitología, §§ 100, 2, aa; III, 2; 118, 4.
Molinista, § 112, 7, a, b.
Monismo, §§ 100, II, 1, a; 100, III, 2, 3.
Moralidad, § 113, 13, a.
Muerte de cruz, §§ 113, 14; 116, 4; 117, 9.
Mujer, §§ 125, 5; 6, c; 133, 3; 136, 3.

Nada, §§ 100, I, 1; III, 3; 111, 6; 112, 2; 113, A, 3; 127, V, c; 132, II, 1; 136, 1, c.
Naturalismo, §§ 115, 4; 117, 4.
Naturaleza, §§ 99, 3; 100, III, 2; 106, 6; 108, 8; 109, 5; 114, 1, b; 127, III, a; 133, 1.
— humana de Cristo, § 105, 10.
Neandertalense, § 132, V.
Neoplatonismo, §§ 115, 4; 130, 2.
Nihilismo, §§ 102, 4, c; 105, 4; 111, 6; 136, 1, d.

Obediencia, §§ 105, III, 5; 112, 2; 124, 1; 125, 8, b; 133, 1, b.
Obra de los seis días, §§ 101, 2; 106, 3.
Odio, § 108, 7.
Ofensa a Dios, §§ 109, II, 1; 113, V, 12, b.
Optimismo, § 107, 4.
Oración, § 113, 11.
Orden natural, § 114, 2, e.
Orgullo, §§ 117, 4; 133, 2.
Origen del mundo, § 100, II, 1, a.
Ormuzd, § 123, 7.

Paganismo, §§ 100, II, 1, a; 131, 5.
Panteísmo, § 100, II, 1, a; d; III, 2.
Paraíso, § 132, II, 2.

Participación en la vida trinitaria, §§ 114, 1, a; 2, b; e; 115, 4; 8; 132.
Particularización, § 127, V.
Pasiones, § 136, 1, a.
Paz, §§ 113, I, A, 3; 132, 5.
Pecado original, §§ 133-136.
Pelagianismo, § 135, I, 3.
Penitencia, § 116, 4.
Peregrinación, §§ 117, 7; 130, 2; 133, 1, d.
Peregrino, estado de, § 127, III, b.
Perfección, §§ 107, 3; 108, 5, 7; 109, 3; II, 1; 114, 2, c.
Persona, §§ 103, 1; 113, V, 12, a; 136, 2.
— como relación y amor a Dios, §§ 109, II, 1, 2, 3; 110, 3; 128, 7, 8.
— como dignidad del hombre, §§ 109, 3; 125, 6, f; 130, 3.
Pesimismo, § 136, 4.
Piedad, §§ 114, 2, b; 116, 4.
Plan divino, §§ 113, I, A, 3; 132, IV.
Plenitud del hombre, § 113, B, 3.
— natural, §§ 115, 8; 116, 10; 120, 4; 133, 1, d.
Pleroma, § 125, 6, c.
Pneumático, § 125, 6, c.
Poder demoníaco, § 113, I, A, 3.
Poder terrestre, § 109, I, A, 3.
Política, § 117, 8.
Poseso, § 124, 3, b; 5.
Potentia obœdientalis, §§ 105, III, 5; 115, 7, 9, 10.
Preternatural, § 114, 2, c.
Praedeterminatio, § 112, 7.
Profeta, §§ 112, 2; 113, I, A, 3; 115, 3; 116, 6.
Psíquico, § 125, 6, d.
Progreso, § 109, 7.
Promesa, §§ 129, 6; 136, 1, d.
Providencia divina, §§ 111, 3; 113, 1; B, 3, 4; IV, 9.
Pueblo, §§ 110, 4; 122, 4, b; 127, III, a; 129, 5; 131, 3; 4; 5.
— de Dios, §§ 116, 5; 131, 3, 4; 5.

Querubín, §§ 118, 2, a; 135, 2.

Razón natural, §§ 99, 3; 100, III, 1; 116, 3; 127, III, b; 132, 5.
Realidad, §§ 107, 3; 112, 1.
Reconciliación, § 135, II, 1.
Redención, §§ 115, 7; 116, 5; 127, III, c; 129, 2; 131, 5; 135, II, 1; 136, 4.
Reino de Dios, §§ 113, I, A, 3; B, 3; 115, 3; 124, 3, a.
Religión, §§ 100, II, 1, a; III, 2; 117, 5.
Responsabilidad, §§ 112, 2; 125, 9; 127, II, a; V, c; 133, 1, a; 134, 1; 136, d.
Restitución, teoría de la, § 101, 4, a.
Resurrección de Cristo, §§ 111, 5; 113, B, 3; V, 12, a; 116, 4; 127, V.
Revelación, §§ 109, 1; A, 2, 3, 5; 113, V, 12, a; 117, 4, 6, 7; 136, 4.
— originarias, § 118, 1, b.
Rococó, § 119, 1.

Sabiduría, §§ 102, 2; 111, 3; 113, V, 12, b.
Sacramento, § 116, 4.
Sacrificio, §§ 105, IV, 11, a; 129, 3.
Saduceo, § 127, V.
Salud, §§ 101, 1; 113, I, A, 3; IV, 9; 132; 135, II, 1.
Santidad, §§ 132, I, a, 1; 135, I, 1.
Satanás, §§ 113, V, 12, c; 122, 3, b; 123, 4; 124, 3, c; 125, 1.
Scheol, § 127, V, a.
Semejanza, §§ 115, 7, 8; 125, 6, b.
Semipelagiano, § 115, 5.
Sensualidad, § 132, 5.
Ser, §§ 100, III, 1; 105, I, 1; II, 2; III, 5; 109, 3; 112, 4; 115, 4; 116, 5.
Seraph, § 118, 1, a.
Serpiente, § 133, 1, f.
Servicio, § 117, 3.
Sinópticos, § 114, 2, a.
Sobrenatural, §§ 99, II, 2; 110, 1; 112, 2; 114, 1, c; 2; 2, a, f; 115, 5, 8; 116, 1, 5; 117, 2; 137, 1.
Sobrenaturaleza, § 114, 2, f.
Sobrenaturalismo, § 117, 2.
Sufrimiento, §§ 109, B, 9; 113, A, 3; V, 12, a; 132, 2; 136, 1, c, d.
Sustancia, §§ 114, 1, c; 115, 4; 119, 2.

Stoa, §§ 113, V, 12, a; 127, III, b.

Temor reverencial, § 105, IV, 11, a.
Temporalidad, §§ 106, 1, 4, 5, 8; 111, 4; 119, 2.
Técnica, § 117, 4.
Tentación, §§ 113, 12, c; 13, a; 133, 1, c.
Teogonía, § 100, II, 2, a.
Teología, §§ 99, 4; 125, 1; 126.
Tesoro, § 116, 5.
Tiempo, §§ 106, 1, 3, 4, 5; 111, 2, a.
Tierra, §§ 125, 2, 8, b; 136, d.
— nueva, §§ 102, 4, c; 105, 3, 10; 110, 5; 111, 5; 132, I, a.
Tomista, § 112, 7, a, b.
Trabajo, §§ 110, 4; 125, 8, f; 136, 1, d.
Tradicionalismo, § 127, II, b.
Transmigración de las almas, § 128, 1.

Valdenses, §§ 100, II, 1, b; 113, 2.
Valor, §§ 110, 1, 3; 114, 1, d.
Verdad, § 110, 3.
Vergüenza, §§ 132, II; 134, 1.
Vida eterna, §§ 112, 2; 127, V, b.
Visio beatifica, § 115, 7.
Visión de Dios, §§ 132, I, e, IV.
Vocación, § 110, 4.
Voluntad de Dios, §§ 100, 1; 107, 4; 109, 8; 111, 5.
Voluntad del mundo, § 103, 2, c; 4.
Vuelta del Señor, § 113, V, 12, a.

INDICE

Páginas

§ 99. La realidad existente fuera de Dios considerada como objeto, lugar e instrumento de la actividad redentora de Dios 11
Dios Creador 14

PARTE PRIMERA: LA ACCION CREADORA DE DIOS

I. DIOS, CONSIDERADO COMO CAUSA PERSONAL DE LA REALIDAD CREADA

§ 100. La realidad de la creación del mundo 17
I. Explicación 17
II. Fundamentación 19
III. La fe en la creación y la razón 37

§ 101. Algunas observaciones para comprender la narración del Génesis 40

§ 102. Las ideas divinas 48

§ 103. La creación, obra común de las tres divinas personas ... 52

§ 104. El Dios uno y trino considerado como único creador del mundo 62

§ 105. La importancia de la creencia en la creación para la salvación del mundo 65
I. Sentido del mundo. Su afirmación en Dios 65
II. Finitud y caducidad del mundo 67
III. Relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios 72
IV. La correcta actitud del hombre en el mundo 80

§ 106. La eternidad de la voluntad creadora de Dios y la temporalidad del mundo 86

Páginas

§ 107. La libertad de la voluntad creadora divina 94

§ 108. El motivo de la acción creadora de Dios 101

§ 109. El fin de la Creación 107
I. La gloria de Dios 107
A. La gloria de Dios en su aspecto objetivo 108
B. La gloria de Dios en el aspecto subjetivo 117
C. El aspecto cristológico de la Creación 119
D. El fin de la Creación en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres 121
II. La Salvación y felicidad de las criaturas 123

§ 110. Jerarquía de las criaturas a base del fin de la Creación. 133

II. LA CONSERVACION Y GOBIERNO DEL MUNDO

§ 111. La conservación del mundo 137

§ 112. La actividad de las criaturas se apoya en la actividad de Dios 146
La actividad universal de Dios, la ley natural y la libertad. 151

§ 113. El gobierno divino del mundo y la Providencia 156
I. Fundamentación 156
A. El Antiguo Testamento 157
B. El Nuevo Testamento 162
Providencia de Dios y seguridad del hombre, según el NT 163
Los Padres 166
Reflexión teológica 169
II. Finalidad de la Providencia divina 169
III. El fatalismo 170
IV. El quehacer del hombre 171
V. La Providencia y el mal 173

III. LA ELEVACION SOBRENATURAL DE LA CREACION

§ 114. Delimitación objetivo-conceptual 185

§ 115. Conexión entre el orden natural y el sobrenatural 196

§ 116. La realización del orden sobrenatural en la Historia de la Salvación 213

§ 117. La unidad del orden natural y del sobrenatural en la Historia de la Salvación 222

PARTE SEGUNDA: LAS CRIATURAS

Páginas

Las cosas creadas 239

I. LOS ANGELES

§ 118. La existencia de los ángeles 241

§ 119. Naturaleza de los ángeles 248

§ 120. La elevación sobrenatural de los ángeles 254

§ 121. Número de los ángeles y diferencias que existen entre ellos 257

§ 122. La posición de los ángeles en la Historia de la Salvación 258

§ 123. La caída de una parte de los ángeles. Existencia de espíritus malos 266

§ 124. La posición del diablo en la Historia de la Salvación ... 274

II. EL HOMBRE CONSIDERADO COMO CRIATURA DE DIOS

§ 125. Origen divino del hombre y su orientación hacia Dios ... 293
Creación de Adán 295
El evolucionismo 296
La creación de Eva 302
El hombre, imagen de Dios 304

§ 126. La edad del género humano 322

§ 127. El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su realidad somático-espiritual 325
Propiedades esenciales del alma 327
Espiritualidad del alma. Concepto 327
Fundamentación 330
Contenido de la vida del espíritu 336
Libertad del hombre 339
Individualidad 345
Inmortalidad 347

§ 128. El origen de las almas humanas 353

§ 129. El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su corporeidad informada por el alma espiritual 355

§ 130. El hombre considerado como totalidad somático-psíquico-espiritual 362
El espíritu, ley configuradora del cuerpo 362

Páginas

El cuerpo, expresión del alma 363
La personalidad humana 367

§ 131. Unidad y diversidad del género humano 369

§ 132. La elevación sobrenatural de la naturaleza humana en Adán y Eva 376
Dones sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra. 376
Dones preternaturales 381
Gratuidad de los dones preter y sobrenaturales 390
Lo sobrenatural como herencia gratuita 391

§ 133. El pecado original 392

§ 134. Las consecuencias del pecado original para Adán y Eva. 400

§ 135. Realidad y naturaleza del pecado original 404
Naturaleza del pecado original 405
La realidad del pecado original 410

§ 136. Las consecuencias del pecado hereditario 416

§ 137. La transmisión del pecado original 430

Bibliografía 435

Indice de autores 465

Indice de materias 471